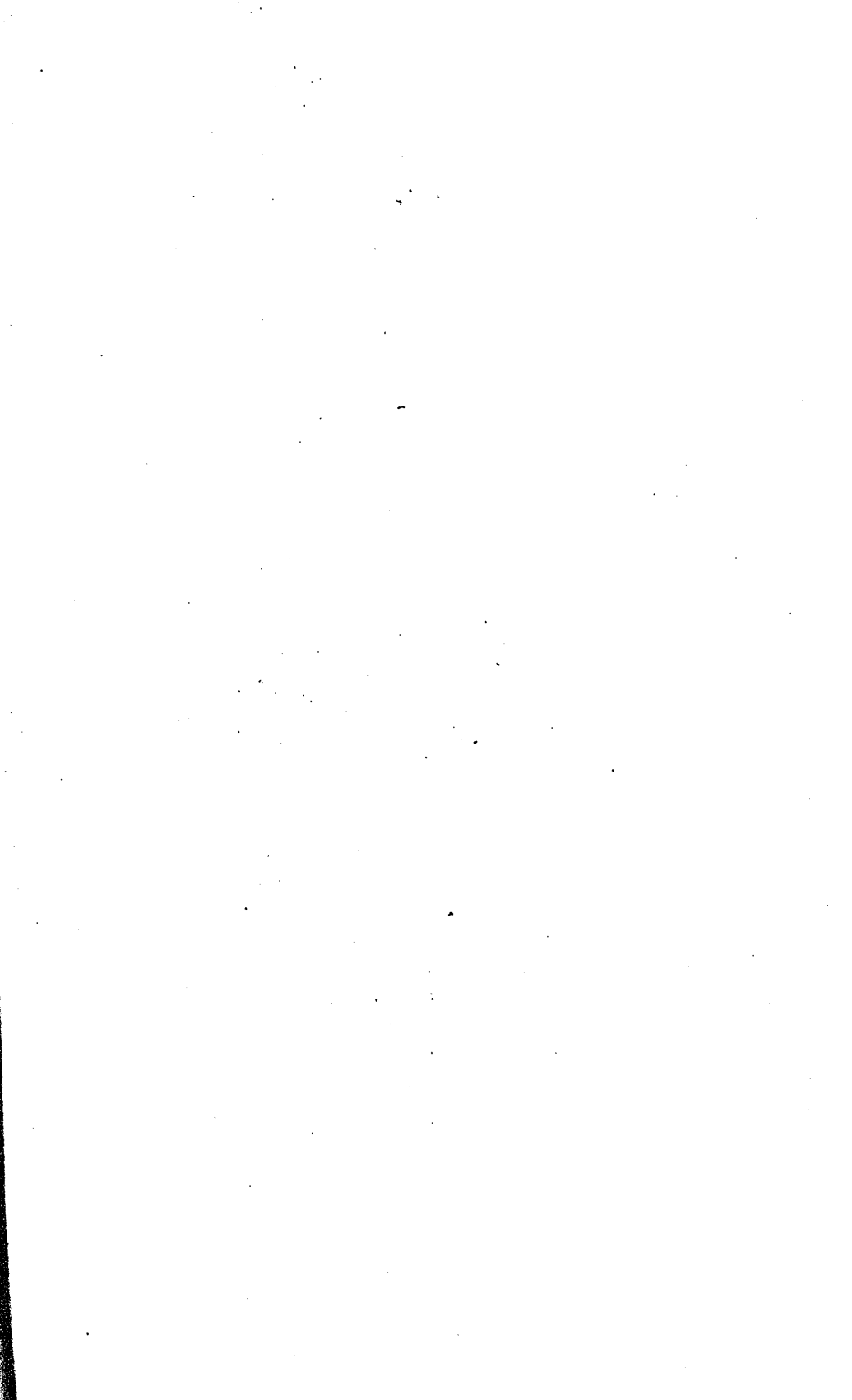


The University of Chicago
Libraries



EXCHANGE DISSERTATIONS

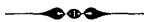


STUDIER TILL DEN GREKISKA TEOLOGINS FRÄLSNINGSLÄRA

MED SÄRSKILD HÄNSYN TILL
METHODIUS AV OLYMPUS OCH ATHANASIUS
AV ALEXANDRIA

AV

FOLKE BOSTRÖM



LUND
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI
1932

STUDIER TILL DEN GREKISKA TEOLOGINS FRÄLSNINGSLÄRA

MED SÄRSKILD HÄNSYN TILL
METHODIUS AV OLYMPUS OCH ATHANASIUS
AV ALEXANDRIA

AKADEMISK AVHANDLING

SOM MED TILLSTÅND AV HÖGVÖRDIGA TEOLOGISKA FAKULTETEN VID LUNDS
UNIVERSITET KOMMER ATT TILL OFFENTLIG GRANSKNING FRAMLÄGGAS
MÅNDAGEN DEN 30 MAJ 1932 KL. 10 F. M.
Å CAROLINASALEN

AV

FOLKE BOSTRÖM

TEOL. LIC., FIL. KAND., LD.

LUND

HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI

1932



Exchange Diss.

STUDIER TILL DEN GREKISKA TEOLOGINS FRÄLSNINGSLÄRA

MED SÄRSKILD HÄNSYN TILL
METHODIUS AV OLYMPUS OCH ATHANASIUS
AV ALEXANDRIA

AV

FOLKE BOSTRÖM

II



LUND
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI
1932

BT 731
B7



FÖRORD.

Ehuru de första kristna århundradenas teologi kan glädja sig åt en internationell uppmärksamhet, som knappast något annat skede av dogmhistorien, så ha de svenska bidragen i det stora hela dock varit högst obetydliga. Det teologiska intresset har här varit bundet å annat håll. De senaste åren synas emellertid i viss mån ha medfört en förändring härvidlag. Undertecknad har haft den ovärderliga förmånen att fullfölja nedanstående undersökningar under en tid, då patristiken upplevt en renässans i Lund. År 1930 utkommo GUSTAF AULÉNS Den kristna försoningstanken och ANDERS NYGRENS Eros och Agape. Till bägge dessa mina lärare stannar jag i den största tacksamhetsskuld, såväl för vad hela deras produktion skänkt mig av fruktbärande uppslag som för det välvilliga intresse, varmed de städse följt mina forskningar. Vad det betyder för en som sysslar med vetenskapligt författarskap att äga möjlighet att med intresserade sakkunniga diskutera igenom problemen, torde vara uppenbart för var och en, liksom att det härvid uppstår ett de »egna» synpunkternas befruktande, för vilket det är ogörligt lämna någon redovisning.

Utan att våga göra anspråk på lärjungens hederstitel gentemot Professor, D:r JENS NØRREGAARD griper jag tillfället att uttala min tacksamhet för den utomordentliga välvilja, han visade mig under den termin, jag studerade vid Köpenhamns universitet, och den tillmötesgående beredvillighet, varmed han ställde sin tid och eminenta sakkunskap till disposition för att diskutera patristiska problem.

Till min hustru, vilken under hela den tid, jag arbetat med dessa studier, stått stödjande vid min sida, står jag i den djupaste tacksamhetsskuld för allt det tålmodiga bistånd, hon skänkt mig. Det är endast tack vare hennes aldrig tröttnande hjälp det är mig möjligt att vid denna tidpunkt framlägga dessa undersökningar. Renskrivningen av manuskriptet har hon befriat mig ifrån, liksom hon lämnat mig ovärderlig hjälp vid kollationering av citat, korrekturläsning o. dyl.

Lund i maj 1932.

Folke Boström.

FÖRSTA KAPITLET.

Den "fysiska" frälsningsläran.

Det arbete, som utövat det ojämförligt största inflytandet på det senaste halvseklets dogmhistoriska forskning är utan tvivel A. v. Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte, vars första upplaga utkom 1886 ff. I en utsträckning, som knappast låter sig överskatta, har den grundsyn, han där utvecklat, präglat den senare litteraturen, såväl de senare dogmhistorierna som den monografiska speciallitteraturen. De kategorier, under vilka han inarbetat det historiska materialet, de hjälpbegrepp, han använt för att tolka dess innebörd, ha i vidaste kretsar blivit ett commune bonum, som bestämt grundsynen på dogmats utveckling och betydelse. Då den »dogmatik», som fått lämna synpunkterna till bedömandet av dogmats utveckling är den ritschlska teologins, så torde det, innan vi ingå på ett kort referat av Harnacks tolkning av den grekiska teologins frälsningslära, ha ett visst intresse att se, vilken karaktär den enligt Ritschl själv skall ha ägt. I sin Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung¹ har han inledningsvis gett en kortfattad skiss av den grekiska teologins allmänna frälsningssyn eller som han uttrycker sig »die Lehre von Erlösung und Vollendung».

Denna har nu enligt RITSCHL utvecklats i två etapper, i det först under »die altkatholische Epoche» de enskilda människorna sättas som objekt för Kristi verk, under det att det sedan blir »die menschliche Natur im Ganzen», som utgör detta objekt. Till den första epoken höra Justinus, Clemens Alexandrinus, Origenes, Ireneus och Hippolytus, till den senare Athanasius, Gregorius av Nyssa, Cyrillus av Alexandria och deras efterföljare. Gemensamt för dem alla är att de bestämma det mål varför Kristus är verk-

¹ Vi citera efter andra upplagan, 1882. De senare äro emellertid vad första delen beträffar oförändrade nytryck.

sam som aftarsin; »und da diese das wesentliche Attribut Gottes im Gegensatz zur Schöpfung ist, so wird das im Christenthum dargebotene höchste Gut auch als Vergottung (θεοποίησις) bezeichnet». Den första gruppen fattar Kristus främst som laggivaren, läraren av Guds bud, som skänker sina trogna kraft att visa dem lydnad, som domaren, som utdelar odödlighet som lön därför. Den »grekisk-katolska» epokens teologi inledes däremot av Athanasius. Kärnan i Athanasius' åskådning är den att genom Logos' inkarnation och kroppsliga närvaro bland människorna sker »die Wendung zwischen Tod und Unvergänglichkeit». I inkarnationen har människosläktet utrustats med aftarsi och teopoiesis. Detta Logos' verk ligger redan i »sein Dasein als Mensch . . ., denn seine (A:s) Deutung des Todes und der Auferweckung Christi dient nur zur Specification jenes Satzes». Visserligen framhåller A. även, att Logos kom för att återställa den rätta gudskunskapen och även för den skull måste bli människa. Den beröring med de äldre kyrkolärarna, man skulle frestas att se häri, modifieras emellertid därigenom »dass Athanasius dem Anbau der Gotteserkenntniss durch den Gottmenschen eben jene Deutung der Incarnation, der Gegenwart des Logos unter den Menschen und der Hingabe seines Leibes in den Tod voraussetzt». I första linjen som det väsentliga står hos honom, att han låter hela människosläktets förändring till aftarsi och »Gottebenbildlichkeit» inträda i och med Logos' människovardande = »Geburt des Gottmenschen», ehuru han föga förmått göra begripligt huru. — Då Ritschls framställning av de senare grekiska teologerna ej bringar något som i väsentlig grad går utöver vad han funnit hos Athanasius, kunna vi stanna här i vårt referat.

A. VON HARNACK har i sin skrift *Das Wesen des Christentums* gett en sammanfattande karakteristik av den frälsningslära som präglar den dominerande teologin under det 3:dje århundradet. Då denna i korta drag ger den grundsyn, som lyser igenom även hans Dg. skola vi först draga fram det väsentliga ur framställningen i *Das Wesen* för att sedan komplettera den med vissa sidor i Dg. I *Das Wesen* heter det s. 144 ff.: »Unter allen den möglichen Erlösungsvorstellungen—Vergebung der Schuld, Erlösung aus der Macht der Dämonen u. s. w. — trat nämlich im 3. Jahrhundert diejenige souverän in der Kirche in den Vordergrund, welche die christliche Erlösung *als Erlösung vom Tode*

und damit als Erhebung zu göttlichem Leben, also als Vergottung, fasste. ... die Sterblichkeit an sich gilt als das grösste Übel und als die Ursache aller Übel, der Güter höchstes aber ist, ewig zu leben». Hur strängt »grekisk» denna tanke är, framgår av att 1. »die Erlösung vom Tode ganz realistisch als *pharmakologischer* Prozess vorgestellt wurde — die göttliche Natur muss einströmen und muss die sterbliche Natur umbilden — und dass 2. ewiges Leben und Vergottung identifiziert wurden». Det rör sig om »einen realen Eingriff in die Konstitution der menschlichen Natur und um ihre Vergottung», om en »transformation» av »dödligheten», »eine reale, naturhafte Erlösung», »eine wesenhafte Vergottung durch Unsterblichkeit». I denna frälsningssyn har såväl trinitetsdogmen som läran om Frälsarens gudamänsklighet sin rot. Ty endast om Frälsaren själv är Gud och blir människa är »die Thatsächlichkeit des wunderbaren Vorgangs vorstellbar». — Föreställningen om frälsningen som »Vergottung der sterblichen Natur ist unterchristlich, weil ihr sittliche Momente im besten Fall nur angefügt werden können».

Det är värdefullt att äga denna korta framställning, vilken otvivelaktigt vill ge det mest karakteristiska i den grekiska frälsningsläran. I Dg. är framställningen ofta oklarare, ibland helt visst också mindre ensidig och mer nyanserad. Det kan ofta vara svårt att gripa vad som är förf:s egentliga mening. Man träffar vid teckningen av de enskilda teologerna på drag, vilka H. varit alltför mycket historiker för att förbise, men inför vilka man ovillkorligen frågar sig, hur de gå samman med den allmänna karakteristik förf. på andra ställen ger av den grekiska teologi, för vilken dessa äro representativa företrädare.² En del

² Ett enda exempel. I Dg. II, s. 143 talar H. om att man ej kunde göra sig någon tydlig föreställning om fulländningstillståndet och om »die totale Inhaltslosigkeit der den Vollendungszustand betreffenden Vorstellungen, soweit nicht die Hoffnung auf eine doch sich immer mehr steigernde Erkenntniss (Schauung Gottes) wirkte». Men när han sedan s. 161 f. kommer till Athanasius och talar om att människovardandets följd är förvandling till oförgänglighet tillfogar han i en not: »Doch ist die Ansicht des Athanasius nicht schlechthin naturalistisch, vielmehr sind in der Unvergänglichkeit die Momente der Gutheit, Liebe und Weisheit eingeschlossen; es handelt sich auch um eine das innere Wesen des Menschen betreffende Erneuerung.» Detta ställe är även intressant därigenom att det här framgår, att när H. utan vidare talar om naturalism, så innebär det ett uteslutande av sådana kategorier som godhet, kärlek, vishet och människans inre väsen.

av dessa ojämnheter ha helt visst sin grund i att smärre ändringar vidtagits i de senare upplagorna utan att de konsekvenser, vartill de synas föra, dragits i den grad, att de förändrat grundkonceptionen. En kort teckning av H:s syn i Dg. löper därför lätt risken att synas inexakt, då den ev. på många enskilda punkter torde kunna jävas med H:s framställning. Emellertid är det vissa termer av allmän karaktär, som möta så ofta att man har rätt att betrakta dem som avgörande karakteristika. Dessutom har H. i Dg. II, s. 44 ff. gett en teckning av vad han kallar Die Grundauffassung vom Heil.

I centrum står även här teopoiesistanken. »Der Gedanke der griechischen Väter, dem Alles untergeordnet ist, dass das Christenthum die Religion sei, die von der Vergänglichkeit und dem Tode befreit, ist aus der altkatholischen Kirche übernommen» (s. 59); de grekiska teologerna ha slutligen dock »nur für die Vergottungshoffnung ein Interesse»; de problem, man sysslade med i 3:dje årh. »leugnen jede energische Beziehung auf das Gericht. Vergottung und immer wieder Vergottung als hyperphysischer und darum physischer Prozess; aber dass dem Menschen gesetzt ist zu sterben und danach das Gericht, davon kündigt die Dogmatik wenig, so stark die Frömmigkeit mit dem Gericht beschäftigt ist. Darum ging auch der strenge Zusammenhang mit dem Sittlichen verloren». Därför blir också syndaförlåtelsen oförstådd och ett tomt ord (s. 67). Någon gång drar emellertid H. även in tanken på synden i betraktelsen: »das im Christenthum dargereichte Heil besteht in der Erlösung des Menschengeschlechts von dem Zustande der Vergänglichkeit und der mit ihr gesetzten Sünde zu göttlichem Leben (d. h. zu ewiger Anschauung Gottes), die sich in der Menschwerdung des Sohnes Gottes bereits vollzogen hat und der Menschheit durch die enge Verbindung mit ihm unter der Bedingung eines heiligen Lebens zugutkommt: das Christenthum ist die Religion, welche vom Tode befreit und zur Anschauung Gottes führt. Dieser Satz kann näher also bestimmt werden: das höchste Gut, das im Christenthum dargereicht wird, ist die Annahme zur göttlichen Sohnschaft, die dem Gläubigen zugesichert wird und sich vollendet in der Antheilnahme an der göttlichen Natur, genauer in der Vergottung des Menschen durch die Gabe der Unsterblichkeit. Diese Gabe schliesst die volle Erkenntniss und das dauernde Schauen Gottes

in leidloser Seligkeit ein, aber hebt den Abstand zwischen Christus und den Gläubigen nicht auf» (s. 45 f.). Frälsningen utgör alltså, fortsätter H. 1. ett upphävande av det naturliga tillståndet genom en underbar förvandling av naturen; 2. det högsta goda skiljer sig bestämt från det sedligt goda;³ 3. en *försoning* ligger ej i den, ty försoning kan blott tänkas, där viljemot-sättning råder. I det närvarande ha de troende »nur ein vorläufiger Heilsbesitz» i: 1. kunskapen om Gud och Guds sons människovardande och trons vissa hopp om den kommande teopoiesis; 2. makten över demonerna; 3. kallelsen till frälsning och fullkomlig kunskap om de sedliga betingelserna för frälsningens mottagande; 4. viss hjälp till uppfyllandet av dessa betingelser; 5. delaktighet i mysterierna och för asketerna en försmak av en kommande »Entsinnlichung und Vergottung». Trons visshet vilar emellertid endast och allenast på det faktum som Guds sons människovardande innebär. »Das Göttliche ist bereits auf Erden erschienen und hat sich mit der Menschennatur unauflöslich verbunden» (s. 47 f.). I de refererade tankegångarna tecknas i stort gudomliggörandet som något som ligger i framtiden, H. talar om die Vergottungshoffnung.⁴ Emellertid är det svårt att värja sig för intrycket att denna tanke hos H. brytes av en annan

³ S. 53 heter det: »Wie schon bemerkt, ist dieses religiöse Heilsgut von dem sittlich Guten ganz verschieden» — Gud ensam förmår ju att ge det som nådegåva — »sittlich gutes kann nicht geschenkt, sondern nur selbstthätig erworben werden». S. 59 framhåller H. som en allvarlig brist »den Verzicht, die höchsten Begriffe 'sittlich Gutes' und 'Seligkeit' ('Unvergänglichkeit') in eine innere Einheit zu setzen». Men man har svårt att inse, hur detta skulle — under den av H. hävdade uppfattningen av det sedligt goda — kunnat ske utan uppgivande av frälsningens nådeskaraktär.

⁴ I Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen betonar H. starkt den eskatologiska inriktning, som den grekiska teologin ägt. »Dem Abendländer ist der fructus religionis nicht mehr eindeutig. Er besteht vielmehr sowohl in dem seligen, jenseitigen Leben, als auch schon jetzt in dem Habitus des Guten, auf Grund der Vergebung. Der Grieche empfindet nicht ganz so; er empfindet eindeutiger: ihm steht die Vergänglichkeit und der Tod so erschütternd und schrecklich vor der Seele, dass keine wahre Seligkeit bestehen kann, solange sie nicht weggeräumt sind. Als stärkste erlösende Kraft erscheint ihm daher nicht die Kraft, welche die Sünde, sondern die, welche die Vergänglichkeit und den Tod besiegt» (s. 162). Visserligen får man ej överdriva denna skillnad, men fast står dock enligt H., att man i östern ej ger full frälsningsvisshet plats, så länge tidligheten varar.

— att teopoiesis är något som skett i inkarnationen. Så i det sista citatet. I Das Wesen nämnes ej något om den eskatologiska synpunkten utan där talas om »farmakologisk process» och den gudomliga naturens »inströmmande»; det gudomliga ingår i det dödliga och transformerar det, och att H. menar att det sker i människovardandet kan knappt betvivlas. Går man till den närmare karakteristik av inkarnationen H. ger i Dg. och de stämplat, han påtrycker den grekiska frälsningsläran, så synas de också bättre passa till framställningen i Das Wesen än till åtskilligt i vad ovan anförts ur kapitlet Die Grundauffassung vom Heil. Redan hos Justinus möta vi möjligen »Ansätze zur Auffassung einer physisch-magischen, im Moment der Menschwerdung vollzogenen Erlösung» även om han ej direkt formulerat tesen att i Logos' människovardande sker »eine reale, geheime Umbildung der ganzen sterblichen Menschennatur» (Dg. I, s. 545). Hos Ireneus möta vi vid sidan om den apologetiska (moralistiska, intellektualistiska) tankelinjen »die Vorstellung von der als mechanische Folge der Menschwerdung gedachten Vergottung der Adamskinder» (ib. noten s. 562). Odödligheten är ett »fysiskt tillstånd» och samtidigt »ein habitus, ... der dem menschlichen habitus an sich entgegengesetzt ist; denn die Unvergänglichkeit ist die Existenzweise und zugleich die Qualität Gottes». När nu frälsningen sker därigenom att den gudomliga naturen realiter förenar sig med den mänskliga naturen, så måste all tonvikt falla på Kristi *födelse* som människa (ib. s. 560 f.). Därför träder också i stort tanken på Kristi verk i bakgrunden. Visserligen har man ej helt kommit förbi Paulus och tanken på Kristi död men »die Konsequenz des dogmatischen Denkens führte nur bis auf die Erscheinung Gottes im Fleische, nicht aber auf ein besonderes Werk Christi, welches nicht schon in der Erscheinung des göttlichen Lehrers selbst gegeben wäre» (ib. s. 610) »in der Constitution seiner Person als des Gottmenschen liegt sein Werk beschlossen» detta är kärnan i den »mystiska frälsningsuppfattningen» (ib. s. 613). Att Kristi verk var »eine Leistung», att det kulminerar i dödsoffret, att det betydde utplånandet av syndaskuld, att frälsningen består i förlåtelse, rättfärdiggörelse och människans adoption »sind Gedanken, ... die bei den meisten sich in die Explication des Erlösungsdogmas eindringen. Sie stimmen nicht mit ihm.» (Spärrn. av oss.) De måste betraktas

som reminiscenser från Nya Testamentet, som ej låtit den »mystiska» »mystisk-fysikaliska» frälsningsläran komma till fullständigt exklusivt herravälde i österns kyrkor, men innebära i regel ingen fördjupning, då de störa den dogmatiska tankens slutenhet och ha fört till sedlig laxhet (Dg. II, s. 50 f.).

Denna »mystiska», »fysiska» frälsningslära äger ett oförmedlat komplement i den från apologeterna stammande moralistiska rationalism, som den grekiska teologin ej blivit och ej velat bli fri från och i de ovan antydda bibliska reminiscenserna (Dg. I, s. 588 f.).

Vi ha så pass utförligt dröjt vid Harnacks framställning, därför att den, som sagt, i så hög grad har dominerat den dogmhistoriska forskningen. Loofs' Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte vandrar, trots sin solida självständighet, dock såväl i stort som smått väsentligen i samma banor. I många avseenden kan han väl också sägas ha funnit exaktare och lyckligare formuleringar än Harnack.⁵ Vad som här intresserar och varpå vi vilja fästa uppmärksamheten är att bedömandet, de allmänna karakteristika, varmed han etiketterar den dogmhistoriska huvudådern i den gamla kyrkans teologi, visar långt gående överensstämmelse med Harnacks. I synnerhet talar han gärna om den »fysiska» uppfattningen av frälsningen, »d. h. dasjenige Verständnis der Erlösung, dem die Beseitigung der φθορά in der Menschheit durch die in Christo vollzogene Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit die Hauptsache ist» (Dg. s. 203²). Tanken på synden träder tillbaka. »Den Griechen trat die Sünde hinter der φθορά zurück; Verderben und Erlösung wurden physisch aufgefasst» (ib. s. 737). Redan hos Justinus spåras denna »fysiska» uppfattning i hans tankar om nattvarden (ib. s. 145), likaså hos Ireneus (ib. s. 147) och icke ens Origenes har kunnat ignorera den, ehuru han bortspiritualiserat den (ib. s. 203). I synnerhet hos Methodius av Olympus och i den (ny)alexandrinska teologi, som till omkring 450 har ledningen i den dogmhistoriska utvecklingen framträder emellertid denna fysicism ohöljt och

⁵ Detsamma torde kunna sägas om KATTENBUSCH i Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde, vilken även han på många punkter kan sägas visa en större sympati och förståelse för den grekiska frälsningsläran än Harnack, dock utan att i huvudsak bryta sig ut ur den allmänna grundåskådning, som präglar H:s konception. (Se t. ex. s. 103.)

dominerande (ib. s. 227 och 231 ff.). »För verkligt förståelse des Evangeliums von Gottes Gnade fehlten daher hier vollends die Voraussetzungen. Denn es kann Gottes *Gnade* und Jesu Leben und Leiden mit physischen Kategorien nicht gewürdigt werden: der physischen Erlösungslehre genügt ein Gott, der ἀφθαρσία hat und gütig sie mitteilen will, und ein Christus, welcher der Ort der Vereinigung für die göttliche und menschliche *Natur* ist» (ib. s. 233).

Även i Loofs' senare monografier möta vi samma tankar. I Das altchristliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle s. 11 talar han om att »nur ein vergrößerter, bzw. (bei den gebildeten Theologen) ein von der physischen Erlösungslehre des Irenaeus und Methodius 'korrigierter' Origenismus die Grundlage der späteren griechischen orthodoxen Lehre geworden ist», och i sitt postumt utgivna arbete Theophilus von Antiochien gegen Marcion und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus framhåller han, hur Irenaeus är en förelöpare till Methodius och Athanasius därigenom att han »das Evangelium von der Menschwerdung auf die physische Erlösungslehre zugespitzt hat». (S. 451; jfr S. 374: »Es ist die physische Erlösungslehre des Methodius und Athanasius, die hier schon bei Irenaeus uns entgegentritt»).

R. SEEBERG däremot har i sin Lehrbuch der Dogmengeschichte orienterat sin framställning efter delvis andra synpunkter. Han differentierar på denna punkt mer än tidigare här nämnda förf. Hans framställning äger kanske ej den storslagna anläggning vad grundkonceptionen beträffar som Harnacks; emellanåt skattar han i varje fall i materialets disposition väl mycket åt en dogm-historisk loci-metod, men i religiös inlevelse och förståelse synes den oss beteckna ett avgjort framsteg gentemot denne.⁶ Seeberg särskiljer nu i den grekiska frälsningsläran tre olika tanketyper, vilka på var sitt sätt tolka den enhetliga grekiska fromhetens syn på Kristi frälsningsverk. »Man kann einen metaphysisch-rationalistischen, einen historisch-mystischen und einen mysterienhaft-physischen Typus in dem Gedanken unterscheiden». Den första typen ser i Kristus världsförnuftet och gör honom till lärare och laggivare; den andra fattar honom som den historiske

⁶ Detta omdöme gäller den tolkning den grekiska teologin fått av S. Hans förtjänster beträffande den gamla kyrkans teologi synes oss i alltför hög grad ha fått träda i bakgrunden vid sidan om Harnacks.

begynnaren av en ny mänsklighet, vilken emellertid också genomtränger mänskligheten med sin gudomliga ande och genom denna mystiska gemenskap förnyar och helgar den religiöst och sedligt. Alltmer kom man emellertid att förbinda människans fördärv med hennes förgänglighet samtidigt med att föreställningen om de sakramentala symbolernas fysisk-teurgiska verkan växte sig stark. Dessa bägge motivs inverkan på frälsningstanken blev den att andemeddelelsen »auf die gewissermassen physische Mitteilung der Unsterblichkeit durch die Mysterien gedeutet wird». Gynnad var denna utveckling genom den bristande etiska förståelsen av synden som skuld. Fattar man syndens väsen som sinnlighet och förgänglighet så kommer frälsningen att bestå i »Vergottung», d. v. s. i uppfyllande med ande och i odödliggörande. Österlandets populära fromhet tenderade att begränsa Kristi andliga verkan »zu einem kultischen Stimmungs- oder auch Naturprozess. ... hier wurde die griechische Anschauung von den Mysterien und ihren magischen Wirkungen zu einem Hauptanlass das Werk Christi auf die Unsterblichmachung der Menschen zu konzentrieren». Seeberg betonar nu emellertid uttryckligen att det innebär en överdrift, »wenn man nicht selten die griechische Anschauung von der Erlösung schlechtweg mit diesem physischen Typus identifiziert». Bredvid de »magisk-mystiska» tankarna stå alltid starkt betonade den »andligt-personliga mystikens idéer» eller de rationella elementen, den nya laggivningen och Kristus som lärare. »Alle drei Typen haben das miteinander gemein, dass durch sie göttliche Wirkungen Christi zur Aussage gelangen und dass sie somit Christus als göttliches Subjekt erfordern» (Dg. II, s. 14 f.). Att döma av denna framställning är tydligen den »fysiska» tankegången främst knuten till kultlivet, till mysterierna och deras tolkning. Teopoiesistanken utgör emellertid (s. 347) ett korrelerat till uppfattningen om människans naturliga tillstånd. »Je mehr letzterer physisch gefasst wird, desto mehr wird die Vergottung zu einer physischen Unsterblichmachung. Es scheint mir sicher zu sein, dass der Begriff bei den Späteren erheblich mehr in das Physische verschoben ist als es noch bei Athanasius der Fall war. Aber rein physisch ist er nie, ebensowenig wie das Verderben des sündigen Menschen, gefasst worden». Som synes är S. betydligt mer återhållsam när det gäller att klargöra det »fysiska» betraktelsesättets

vittgående inflytande än Harnack-Loofs, och på åtskilliga punkter kan man också iakttaga en motsvarande divergens i tolkningen, men han kan dock knappast sägas ha trätt i någon deciderad och avgjord opposition mot den grundsyn de utvecklat. Man har intrycket, att det är mera en nyanseringsskillnad, vilken visserligen ej är betydelslös, än en avgörande motsättning.

Direkt och principiellt bestridande av den Ritschl-Harnackska grundkonceptionen har emellertid ej helt saknats, ehuru den ej övat avgörande inflytande på den dogmhistoriska forskningen. Från något äldre tid skola vi här stanna vid ett inlägg, som år 1903 gjordes av K. BORNHÄUSER i Beiträge zur Förderung christlicher Theologie i en uppsats betitlad Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus. Ein Beitrag zur Kritik von A. Harnacks »Wesen des Christentums». B. undersöker teopoiesistanken hos två representativa grekiska teologer och går därvid ut ifrån nödvändigheten av att framställa »die Anschauungen des Athanasius über die *Aneignung* des in dem Christus-Soter objektiv gegebenen Heiles» (s. 14) för att komma till en uttömmande förståelse av teopoiesistanken. I syfte att följa den kristnes utveckling alltifrån hans inträde i det kristna livet till fulländningen behandlar han så »den Christenstand nach seiner Begründung, nach seiner Bewährung und nach seiner Vollendung» (s. 15) hos resp. författare.⁷ Till sist följer så slutsatserna i den sista avdelningen: Beurteilung der Darstellung der griechischen Erlösungslehre in Harnacks 'Wesen des Christentums' von dem hier gewonnenen Ergebnis aus, ss. 72—93. Vi skola här stanna vid det sista partiet och se, vilka de viktigaste invändningarna, B. gör, äro. De mynna ut i ett direkt avvisande av Harnacks position och ett fastställande av att »die Darstellung der griechischen Erlösungslehre durch Harnack, so wie sie uns das Wesen des Christentums bietet, in jedem wesentlichen Punkte als eine irrige erscheint» (s. 73). Odödlighet, evig fortvaro är ej det högsta goda för den grekiska frälsningsläran utan detta utgöres av »die auf Grund der Gottebenbildlichkeit des Menschen vorhandene Gemeinschaft mit Gott ... ihr folgt die ἀφθαρσία» (s. 78). Detta begrepp är dessutom betydligt rikare än uttrycket

⁷ Hos Johannes Damascenus tillkommer dessutom en skiss av »das Verhältnis Gottes und des Christus zur menschlichen Natur».

»unendliche Dauer» låter förmoda. Vore aftarsin det högsta goda då skulle det kristna livet framträda som något vilket först med uppståndelsen fulländades i den bemärkelsen att först med dess inträde vore frälsningen given. Förhållandet är det motsatta. »Mit dem wirklichen Eintritt des Christenstandes ist eigentlich auch schon die *ἀφθαρσία* vorhanden, weil durch ihn gewiss verbürgt als *unausbleibliche Folge*» (s. 79). Ej heller är »die Sterblichkeit an sich» det största onda eller orsak till allt ont — »in der griechisch-christlichen Welt denkt man immer, wenn man Tod sagt, zugleich auch an Sünde und Gericht» (s. 82). »Das Sterben ist Folge der Trennung von Gott durch Ungehorsam. Das *Getrenntsein von Gott* infolge der Sünde ist darum das grösste Übel, wie die Vereinigung mit ihm das höchste Gut» (s. 83). Vad beträffar teopoiesistanken så bestrider B. att den innebär »eine wesenhafte Vergottung»: »wir fanden sowohl bei Athanasius wie bei Johannes Damascenus die deutliche Aussage, *das Erstreben einer wesenhaften Vergottung des Geschöpfes sei die Teufelssünde*» (s. 86). Θεοποίησις, som är = υιοποίησις är något, som är givet redan i dopet, alltså en närvarande nådegåva, vilken ej äges endast i hoppet (s. 25). Det är överhuvud ej fråga om någon »fysisk» förvandling. »*Geistempfang durch Christus, das ist es, was zum Gott und Gottessohn macht, was zum Christen macht*» (s. 27). Ej heller är förbindelsen mellan sedliga och religiösa moment så uppluckrad som Harnack låter påskina i Das Wesen. Den upphöjde Kristi fortgående verk är ett verk, som har relation till de troendes både religiösa och sedliga liv⁸ (s. 87). — Som synes är det ganska betydande bockar Bornhäuser sätter i kanten på Harnacks framställning. Han stöder också sin framställning med talrika belägg ur de teologers skrifter, han behandlar och även om det visserligen ligger sanning i att hans undersökning »saknar tillräcklig historisk orientering»⁹ så synes den oss knappast värd det snäva avvisande, som Harnack bestått

⁸ Det är en förtjänst hos B. att han har sinne för den betydelse »den levande Herren», »Anden» har. — Vi ha här huvudsakligen stannat vid den syn B. ställer fram som antites mot Harnacks. Dessutom ger han alltemellanåt en immanent kritik av H:s egen framställning påvisande disparata tankegångar (se t. ex. s. 89 f.).

⁹ R. Seeberg, Dg. II, s. 82¹, vilken här beträffande Athanasius ansluter sig till Bornhäuser.

den (Harnack, Dg. II, s. 68: »Der Versuch BORNHÄUSER's, die hier gegebene Darlegung zu bestreiten, ist so unzureichend ausgefallen, dass ich ihn hier bei Seite lassen darf«).

Från senare år vilja vi bland oppositionens män nämna Stefan Zankow, Emil Brunner och Gustaf Aulén.

ZANKOW, professor vid universitetet i Sofia, äger ju ett speciellt intresse såsom tillhörande den kyrka, som mer än andra betraktas som den klassiska grekiska teologins arvtagare. I sin instruktiva bok *Das orthodoxe Christentum des Ostens* gör han åtskilliga anmärkningar mot den misstolkning, vartill han anser att »västerns teologer» gjort sig skyldiga beträffande den grekiska teologin.¹⁰ Vi notera följande vilket i vårt sammanhang har särskilt intresse: 1. Beträffande synd och död se sid. 46. »Errettung wovon? Von Sünde oder von Tod? Westliche Theologen lieben es, diese Gegenüberstellung zu machen und heben hervor, dass die Orthodoxen den Tod und nicht die Sünde in den Vordergrund stellen. Diese Gegenüberstellung ist jedoch kaum zu machen. — Sünde und Tod waren und sind für die Orthodoxen zwei Seiten einer und derselben Sache. . . . Wo die Sünde ist, dort ist auch der Tod, und umgekehrt (s. 46—47). 2. Att Österlandets teologi ej skulle beakta Kristi verk är en illusion. Även Kristi död äger avgörande betydelse. »Manche westliche Theologen gehen sicher fehl, wenn sie meinen, dass unter den orthodoxen Christen oder in der orthodoxen Theologie der Kreuzestod Christi wenig berührt wird oder gar keine wesentliche Rolle spiele» (s. 48—49). 3. Vari består teopoiesis? »... unzweifelhaft, dass, wie schon bei den alten Vätern, damit kein Pantheismus ausgedrückt oder angestrebt wird. Aber auch keine blosser Allegorie, was der Fall wäre, wenn wir darunter bloss 'Durchgeistigung', 'Erneuerung' der menschlichen Natur oder 'Gemeinschaft mit Gott' verstehen würden. Das was den meisten vorschwebt, ist der Gedanke, dass die menschliche Natur durch die Gnade Gottes

¹⁰ Han beklagar den tämligen snävt avvisande hållning även protestantiska lärda i synnerhet Harnack och Kattenbusch inta till den ortodoxa kristendomen, ehuru man här möter mer objektivitet och förståelse än från romersk sida. »Freilich ist auch hier (bland protestanterna) die Kenntnis des orthodoxen Christentums vielfach noch heute sehr mangelhaft und die Einstellung sehr schief und frostig» (s. 16 f.). Dock konstaterar han för de sista åren en tydlig vändning.

in Christo einen solchen Grad der Heiligkeit und Vollkommenheit erreicht und ihre mystisch-reale Gemeinschaft mit Gott in Christo so innerlich und unzertrennlich und von Gott so durchdrungen wird, dass sie gottähnlich wird, ihr Zustand und die Art ihrer Einheit mit Gott ganz ähnlich dem Zustande der vergotteten menschlichen Natur des Gottessohnes und der Vereinigung der beiden Naturen im Gottmenschen Christo sein werden» (s. 57).

EMIL BRUNNER har i *Der Mittler* skarpt polemiserat mot den förhärskande synen på »dogmats» innebörd och betydelse. »Die neuere Theologie hat die morgenländischen (theologischen Formulierungen) sicher nicht verstanden» (s. 363). Brunners arbete äger även dogmhistoriskt värde kanske främst därför, att han med energi söker klarlägga de allmänna förutsättningar av dogmatisk och filosofisk art, som stå bakom det bedömande, som från den moderna dogmhistorien kommit denna teologi till del. I en speciell bilaga (ss. 219—233) har han tagit upp Harnacks behandling av Ireneus' teologi till kritisk analys. Han betraktar emellertid sin framställning såsom ägande sin tillämpning »für alle massgebenden kirchlichen Lehrer» (s. 232). Hans framställning står »im bewussten, unversöhnlichen Gegensatz zu der durch Ritschl und Harnack inaugurierten modernen Auffassung des Dogmas» (s. 219). Harnacks »förståelse» av dogmat utgöres »im ganzen ein vollständiges, *durchgehendes* Missverständnis, bedingt durch eine falsche Grundkonzeption des Evangeliums» (s. 233). Bakom sådana ord som »fysisk», »magisk», »mekanisk», etc. finner B. som förutsättning en falsk disjunktion: antingen etisk eller fysisk. »Diese Disjunktion besteht darum nicht, weil der Gegensatz Natur-Geist nicht, wie das moderne idealistisch-theologische Denken behauptet, der wahrhaft ernste Gegensatz ist, sondern ein relativer Unterschied unterhalb des wahren Gegensatzes: Gott-Kreatur. ... Darum liegt alles, was die Bibel von Gott und seiner Heilsoffenbarung aussagt, jenseits des Gegensatzes physisch-ethisch, Natur-Geist». Dessa motsatser äro moralistisk-idealistiska och att Harnack förväxlar dem med den kristna motsatsen Gott-Kreatur har sin grund i hans ritschlska teologi. Därför förstår han ej, att förhållandet mellan Skaparen och världen ej är en kosmologisk utan en tros- och frälsningsfråga. Uppenbarelse och frälsning äro ej sedliga storheter, tro ej ett sedligt förhållande, men därför ej något fysiskt, »sondern etwas

ganz anderes als das durch diesen relativen Gegensatz bestimmte Kreatürliche, nämlich die Durchbrechung der Kreaturgrenze durch Gottes Kommen, die Herstellung eines neuen Seins in der Erlösung und die Schaffung einer neuen Subjektivität im Glauben (s. 222 ff.). — Vore det i inkarnationen fråga om en fysisk, mekanisk verkan så vore det meningslöst att tala om en subjektiv förmedling, som är bunden vid tron, något Harnack själv gör. Frälsningen är ju vidare framför allt något tillkommande;¹¹ såvitt den är något närvarande består den i tron och den i tron givna personliga gemenskapen med Gud och Kristus, och genom dem med de troende i kyrkan. Ireneus' utsagor om tron äro i det väsentliga alltigenom evangeliska ja paulinska. Det är också oriktigt att han skulle sakna en syndkänsla, som kunde bilda förutsättningen för en försoningslära. Härden för alla missförstånden ligger i den bristande förståelsen för inkarnationsläran. »Die Einmaligkeit des in Christo Geschehenen verwechselt Harnack mit einer magischen Objektivität» (s. 228). Inkarnationen är för Ireneus »das Kommen Gottes zu den Menschen». Det är oriktigt att I. betraktar den ensam, löst från Frälsarens liv, död

¹¹ Brunner påtalar med skärpa (s. 225¹) Harnacks bristande förståelse för det eskatologiska inslagets betydelse i Ireneus' teologi, »nur aus dem ganz uneschatologischen Denken der Ritschlschen Theologie heraus verständlich». H:s ståndpunkt är här i själva verket egendomlig. Han har till synes klart sett att den grekiska teologin är eskatologiskt präglad. I Dg. II, s. 440 heter det »Die gesamte Vorstellung von der Erlösung in der griechischen Kirche ist eschatologisch bestimmt: Erlösung ist Befreiung von der Vergänglichkeit und dem Tode». Ib. s. 53: »Zu bemerken ist aber schliesslich noch, dass nicht nur theoretisch das Dogma ganz und gar eschatologisch orientiert ist, d. h. auf das jenseitige Leben abzweckt, sondern dass auch praktisch der Glaube an den baldigen Eintritt des Endes die Frommen noch immer bestimmt hat». Ib. s. 67 har emellertid »das Herzstück» utbrutits ur eskatologin alltsedan Origenes — »der Gedanke des Gerichts». Men när man ser hur han här bestämmer »eskatologisk» som identiskt med »befrielse från död», som »syftande mot hinsides liv» och så betänker, hur han tecknar detta odödliggörande, så måste man nog ge Brunner rätt. Det blir då också klart hur H., trots de citerade satserna i Dg. II, i sin teckning av Ireneus Dg. I, s. 615 kan beteckna de eskatologiska partierna i C. Haeres. 5 som »ein archaischer Rest». Ty här är »eskatologisk» av allt att döma ej riktigt detsamma som att teologin sysslar med odödlighetsproblemet. Här har H. sett ett helt komplex av tankar, som ej låta infoga sig i den ram, i vilken han tecknar »den spekulativa betraktelsen av frälsningen».

och uppståndelse som Guds frälsningsgärning. Nej inkarnation och korsdöd beteckna »die *eine* gottmenschliche Bewegung der Erniedrigung, und wie Paulus stellt auch Irenäus sie unter den Gesichtspunkt des *Gehorsams* des Gottessohnes» (s. 229). — När Irenäus o. a. tala om »den gudomliga naturen», så är det ej fråga om något fysiskt utan helt enkelt om »Gud själv». — Ej heller finner Brunner det vara något skäl att stämpla I. som moralist. Han finner i honom den gamla kyrkans störste systematiker, ej ens överträffad av Athanasius och Augustinus, kanske ej formellt, men om man med systematiker menar: »die Zusammenhänge schauen, das Zusammengehörige als zusammengehörig erkennen»¹² (s. 231).

För svenska läsare torde det ej vara nödvändigt att erinra om, att GUSTAF AULÉN i sina forskningar de senaste åren ägnat allt större intresse åt den gammalkyrkliga teologin. Det är dem också helt visst bekant, att han härvid allt mer deciderat och klart slutit sig till »oppositionens män», ja, han torde i själva verket kunna betraktas som den, vilken i vidaste utsträckning och med de ojämförligt mest vittomfattande dogmhistoriska perspektiven höjt kraven på en omfattande revision av den dogmhistoriska totalvy, som utarbetats av de dominerande dogmhistorikerna. Vi skola emellertid här ej dröja vid dessa i hela deras vidd utan endast helt kort erinra om vad han har att säga om den tolkning den grekiska teologins s. k. »fysiska» frälsningslära fått. Såvitt vi kunnat se, möter första gången hos A. ett deciderat avståndstagande från den traditionella synen i fjärde häftet av Sv. Teol. Kv. 1928, i Några intryck från den engelsk-tyska teologkonferensen i Wartburg (s. 325). Sedan har detta avståndstagande blivit allt starkare betonat. I ständigt förnyade ansatser har förf. återvänt till ämnet.¹³ Den grekiska

¹² Denna panegyrik hör till det dubiösaste i B:s framställning. Då vi här ej speciellt intressera oss för Irenäus nöja vi oss med en hänvisning till LÖÖFS, Theophilus von Antiochien, vilken gör B:s framställning mer än problematisk. Se recensionen i Sv. Teol. Kv., 1931, H. 4.

¹³ Se: Innebär den gammalkyrkliga kristologin en »hellenisering» av kristendomen. Sv. Teol. Kv., Årg. 5, 1929, H. 1; Den kristna försoningstanken, Huvudtyper och brytningar, 1930; Gammalkyrkligt och reformatoriskt, 1930; Klassisches Christentum, Z. Th. K., 1931, 12 Jahrg. H. 4/5; Det inkarnerade ordet i Ordet och tron, Festskrift till E. Billing, 1931; Den

frälsningsuppfattningen ter sig för honom ej som möjlig att fånga i sådana termer som »fysisk», »naturartad»; »den traditionella beskrivningen av den gammalkyrkliga frälsningsläran såsom 'fysisk' och 'naturalistisk' är en grov karikatyr». (Det inkarnerade ordet s. 3); med skärpa påtalar han det ofog, som drivits med dessa slagord, etiketter, vilka tjänat att prägla denna teologi som mindervärdig. Uttrycket gudomlig fysis ägde ej denna tid den »fysiska» karaktär, senare tider inlagt däri. Vad det vill ge uttryck åt, är det essentiellt gudomliga. Synd och död gå ej att isolera från varandra: »liksom fördärvsmakterna synd och död här äro oupplösligt förbundna med varandra, så är också frälsningen på en gång en frälsning från synd och från död». Denna sammanställning utgör också en garanti mot ett moralistiskt betraktelsesätt av fördärvet.¹⁴ — Bland det betydelsefullaste i A:s framställning är utan tvivel hans syn på gudsgärningen i Kristus. Med styrka betonar han kampmotivets betydande roll. Christus Victor, kampen, som strider mot och besegrar fördärvsmakterna, är ett motiv, som ej pekar i »naturalistisk» riktning. Det är ogörligt att »spela ut inkarnationen mot det följande livsverket som om detta skulle vara betydelselöst och allt vara färdigt i och med människoblivandet såsom sådant. Inkarnationen är i stället den grundval, på vilken det följande livsverket vilar, den nödvändiga förutsättningen för segerverkets förverkligande.»¹⁵ Att skilja mellan inkarnationsteologi och försoningsteologi och hänvisa den grekiska frälsningsuppfattningen till den förra låter sig ej göra. »Det för den gammalkyrkliga teologin karakteristiska är alltså icke att inkarnationen skulle hävdas med undanskjutande av Kristi livsverk, utan i stället att det här råder ett oskiljaktigt och oupplösligt sammanhang mellan dessa båda, att inkarnationstanken och försoningstanken tillsammans utgöra ett oupplösligt helt». (Det inkarnerade ordet s. 4.) Inkarnation, död, uppståndelse, varigenom fördärvsmakterna övervinnas, ses som en enhetlig, obruten gudsgärning, varigenom försoning åstadkommes. Gud försonas i det han försonar världen med sig. Fördärvsmakterna kunna nämligen sättas i inre relation

allmänneliga kristna tron, 1931; Kristendom och idealism, Sv. Teol. Kvv., Årg. 8, 1932, H. 1.

¹⁴ Den kristna försoningstanken s. 249 f.

¹⁵ Ib. s. 57 f.

till gudsviljan såsom fullgörande den gudomliga domen över den mänskliga synden.¹⁶

Som det klart torde framgå av den översikt, som ovan givits, stå emot varandra två diametralt motsatta tolkningar av den grekiska teologin. Det är inga detaljer, ej obetydliga petitesseer, det rör sig om; själva fundamenten, den grundläggande allmänna arten av denna teologis karaktär gäller debatten. Det är ej heller någon undanskymd liggande avkrok av den kristna idéhistoriens utveckling, det gäller, nej mitt i denna historias kungsådra ligger det avsnitt, varom här är fråga. Utan gensägelse är det en av de skickelsedigraste epokerna i den kristna tankens historia. Å den ena sidan står bland dess uttolkare en i stort sett enhetlig opinion, dominerande de inflytelserikaste större dogmhistorierna och med sin grundsyn såsom något givet präglade den monografiska litteraturen i vidaste utsträckning. Å den andra har här och var väl höjts protester,¹⁷ men de ha ofta saknat den fasta förankring i ett detaljerat, noggrannt granskande av källmaterialet, vilket ensamt kan ge en avgörande slagkraft åt argumentationen.

Föreliggande studier avse att vara ett inlägg i den pågående tvisten. Ej heller för dem kan det bli tal om att behandla »den grekiska teologins frälsningslära». Det vore en undersökning, som, om den ville gå på djupet, skulle svälla ut till orimliga proportioner. En begränsning såväl av problemens antal, eller rättare sagt av de utsiktspunkter, varifrån vi söka belysa och

¹⁶ Den kristna försoningstanken s. 11 och 100 ff.

¹⁷ Även andra än här ovan som exempel nämnda skulle väl kunna anföras; så t. ex. J. RIVIERE. Se hans *Le dogme de la rédemption. Étude théologique* s. 89 »... on doit dire que la prétendue théorie d'une rédemption mystique ou physique, dont l'Incarnation ferait tous les frais, n'existe pas à proprement parler chez les Pères». Att ANDERS NYGREN i den kommande delen av *Den kristna kärlekstanken* genom tiderna, kommer att sluta sig till »oppositionens» män, torde ej vara för djärvt att påstå. På i varje fall en bestämd punkt, i uppståndelsefrågan, ger redan den första delen klart besked. Se s. 184. »Det är därför i högsta grad missvisande, när man i detta (tron på 'köttets uppståndelse') velat se ett utslag av 'naturalistisk' åskådning. Det är så långt ifrån, att det här skulle föreligga någon naturalism, att man härigenom fastmer just vill bekämpa erosåskådningens naturalism, som förvandlar det eviga livet till en på själens utrustning beroende naturprodukt i stället för att däri se Guds personliga allmakts- och kärleksgärning.»

förstå de drivande motiven i den grekiska teologin, som av det behandlade materialets omfång är oundgängligen nödvändig. Vad det förra beträffar, är det givetvis av vikt, att till föremål för analysen väljas centrala frågor, vilka kunna tänkas föra till de väsentliga tvisteämnenas belysning; vad det senare angår, att det material, som behandlas, äger representativ karaktär för den grekiska teologins (fysiska?) frälsningslära.

Först några antydningar om den plan vi komma att följa i vår framställning. Vi vända oss först till en analys av tankarna beträffande synd och död, för att se i vad mån den traditionella synens tal om en huvudsakligen »fysisk» syn på fördärvet kan betraktas som ägande sin grund i en korrekt förståelse av det föreliggande materialet. Redan här få vi tillfälle att belysa ett problem, som onekligen äger central betydelse, nämligen död-odödlighetsproblemet, visserligen huvudsakligast från den negativa sidan. I kap. 3 däremot komma vi att direkt fatta odödlighetstanken i sikte dels ur den synpunkten vad aftarsin innebär, dels hur den i uppståndelsen kommer människan till godo. Slutligen i det fjärde kapitlet vända vi oss till en del problem, som röra inkarnationen och frågan om Kristi verk och de synpunkter, under vilka man sett detta. Den centrala betydelsen av dessa frågor torde ingen vilja bestrida. När vi gett föreliggande undersökningar namnet »studier» så är därmed ej sagt, att de olika kapitlen ej på det intimaste hänga samman. Att de problem, vi tagit upp ej äro isolerade från varandra torde framställningen komma att visa. Men vad vi velat antyda är, att vi ej göra anspråk på »uttömmande» behandling. Problemen kunna helt visst tas upp även från andra utsiktspunkter.

Vad så urvalet av material beträffar, så ha vi stannat inför Methodius av Olympus¹⁸ († 311) och Athanasius († 373). Deras skriftställarskap sträcker sig över ungefär ett århundrade. Methodius' teologi utgör det väsentligaste bidraget till vår kännedom om den grekiska teologins karaktär omkring år 300. Hos honom löpa traditionslinjer från apologeterna, de antignostiska

¹⁸ Om det är Olympus eller någon annan stad, som varit hans biskopsäte är för oss betydelselöst i detta sammanhang. F. DIEKAMP har nyligen förflyttat honom till Filippi (Ueber den Bischofssitz des hl. Märtyrers und Kirchenvaters Methodius. Th. Qs., 1928, t. CIX.). Vi ha emellertid trots detta bibehållit den av ålder brukade benämningen.

fäderna och den alexandrinska teologin samman med en intim förtrogenhet med grekisk filosofi (Platon och Stoa). I detta sammanhang förtjänar ett ord av Harnack att anföras. »Die Theologie des Methodius ist innerhalb der morgenländischen Kirche eine Weissagung auf die Zukunft, wie es die Theologie des Tertullian für die abendländische ist. Die Art, wie Methodius die Tradition und Speculation verbunden hat ist im 4. Jahrhundert selbst von den Kappadociern nicht völlig erreicht worden. Erst Männer wie Cyrill von Alexandrien sind ihm gleichartig. *In der Theologie des Methodius liegt bereits die endgiltige Stufe der griechischen Theologie vor*». (Harnack Dg. I, s. 790¹). Utan att i övrigt vilja här ta ställning till Harnacks framställning ha dessa rader anförts som vittnesbörd om den representativa karaktär, man inrymt åt Methodius' teologi. Jfr WILLIAMS, *The Ideas of the Fall* s. 250. »Despite this author's relative obscurity, a study of his Fall-doctrine forms the necessary introduction to the Greek-Christian anthropology and hamartiology of this period (250—400), not only because his life roughly covers the interval between the generation of Origen and that of Athanasius, but also because his relation to later Eastern orthodoxy is not unlike that of Tertullian to the thought of Ambrose and Augustine in Western Christendom; for, in both cases, the main ideas afterwards set forth by the great classical writers of the fourth and fifth centuries — the golden age of creative theological thought — already appear, in germinal and confused form, amidst the less mature speculations of their third-century predecessor». Beträffande Athanasius torde det vara överflödigt, att speciellt betona den representativa karaktären av hans teologi. Bägge dessa författare ha också varit föremål för en speciell uppmärksamhet, när det gäller att framhäva deras teologis »fysiska» karaktär. Jfr Loofs, ovan. Deras skriftställarskap ger också en relativt allsidig bild av de problem, man denna tid brottades med. Hos M. möta vi uppståndelseläran utförligt belyst i *De res. I—III*, under det han ej ägnat samma intensiva intresse åt inkarnationsfrågan i varje fall i de skrifter, som finnas bevarade. Hos A. däremot står just denna fråga i centrum av intresset, under det han ej ägnat några utförligare utredningar åt uppståndelsetron, varav man naturligtvis får akta sig att draga slutsatsen att den skulle vara betydelselös för hans teologi.

Beträffande arten av vår undersökning skulle vi vilja kalla den systematisk-historisk, varmed vi med det första adjektivet vilja avgränsa den mot en historisk framställning, för vilken huvudvikten ligger vid den genetiska frågan om de inflytanden, som de behandlade teologerna rönt från olika håll eller det inflytande de ev. utövat på det historiska skeendet i stort. Vår avsikt är att i möjligaste mån söka *förstå* deras tänkande i dess eget inre sammanhang, varmed givetvis ej är sagt, att vi ej just för att bättre förstå dem, kunna finna lämpligt att dra in material från annat håll, men detta tjänar då mindre att belysa det förhållande, som genetiskt består mellan deras idéer och detta material, än till att underlätta förståelsen av vad de föreställningar, som stå i vårt intresses brännpunkt, betyda och vilka motiv, som varit drivande vid deras utformning. Det kan kanske synas som om detta vore en mindre lycklig, snäv synpunkt. I själva verket torde det på forskningens nuvarande ståndpunkt dock vara den angelägnaste uppgiften. Det är ju djupast sett just innebörden av de idéer, vi komma att möta, som är omtvistad. »Systematisk» säger däremot ej att undersökningens föremål sättes i någon vare sig positivt eller negativt värderande relation till nutidens religiösa och »teologiska» läge.¹⁹ Uppgiften är alltså helt enkelt den

¹⁹ Det har beträffande tolkningen av det gamla dogmat haft ödesdigra konsekvenser, att den historiska tolkningen av det i den grad fått influeras av striden för eller emot aktuell modern ortodoxi, som med större eller mindre, förment eller verklig — vilket lämna vi därhän — rätt åberopat sig på detsamma. HARNACK, »der historische Apologet des Lutherthums der Ritschlschen Theologie» (SEEGER, Dg. I, s. 25), har själv en gång enligt J. DE GHELLINCK betecknat sin dogmhistoria som »un ecrit de combat» (J. de G., La carrière scientifique de Harnack, Rev. Hist. Eccl. XXVI, 1930, s. 970), och det ligger mycken rätt i det. Å andra sidan torde även den konfessionella oppositionen understundom ej kunna frikännas från att vilja positivt tolka fäderna till sin favör. Vid bedömandet har alltför ofta den egna teologins värdemåttstock fått vara det avgörande utan nödig hänsyn till att denna kanske ofta varit innerligt främmande för det tolkade materialet. — Ovan ha vi helt avstått från att redogöra för det vidare historiska perspektiv, i vilket »dogmat» inryckts. Den religionshistoriska forskningen och de senare decenniernas nytestamentliga forskningar ha helt visst bidragit till den skepsis mot »den traditionella synen», som på senare tiden gjort sig gällande. De ha öppnat ögonen för en större kontinuitet mellan »dogmats» tid och urkristendomen och samtidigt skänkt en större fördomsfrihet i bedömandet. Jfr

att genom analys av vissa bestämda problemkomplex söka komma till största möjliga sakliga förståelse av de analyserade teologernas religiösa tankevärld och utifrån det resultat, vi härvid komma till, belysa och diskutera, ej så mycket primärt de »etiketter», man använt, som den sakliga innebörd, man gett deras teologi i den ovan tecknade kontroversen.

G. AULÉN, Den kristna försoningstanken, s. 14 ff. och E. BRUNNER, Der Mittler, s. 148 f.

ANDRA KAPITLET.

Synd och död.

Methodius.¹

Ett tankekomplex, som kanske mer än andra tarvar en analys är onekligen våra teologers tänkande om synd och död i deras förknippning med varandra. Frälsningen skall ju enligt den gängse teckningen vara, ej så mycket en frälsning från synden, utan fastmer från döden. »Die Sterblichkeit an sich gilt als das grösste Übel». Vi gå nu till en närmare analys av vad Methodius har att säga oss i denna sak.

I De res. I, 38, 1 ff. förekommer det en utredning, som är ytterst belysande för dödens plats i M:s tänkande. Den kastar dessutom ett klart ljus över hur dubbeltydig tanken på θάνατος i själva verket är. ó δὲ θάνατος πρὸς ἐπιστροφὴν εὐρέθη heter det där alldeles som när läraren agar sina discipular. Ty döden är ju intet annat än διακρίσις καὶ διαχωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος. Så kan M. utbrista καλὸν οὖν ὁ θάνατος, . . . οὐχ ὁ τῆς ἀμαρτίας (ej den som består i synden), ἀλλ' ὁ τῆς διαζεύξεως τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ χωρισμοῦ. Ett dylikt yttrande är redan det anledning nog att, vad M. beträffar, ifrågasätta det gängse betraktelsesättet. Klart framgår att M. talar om döden i två helt olika bemärkelser, döden såsom »upplösning», själens skilsmässa från kroppen, och döden såsom synden och detta så att det med all önskvärd tydlighet framgår, att det här är fråga om något, där han verkligen önskar ge klart

¹ Angående M:s skriftställarskap och tidigare undersökningar till hans teologi se HARNACKS, BARDENHEWERS, CHRIST-STÄHLINS och PUECHS litteraturhistorier. Av dessa vilja vi särskilt framhäva Bardenhewers verkligt gedigna arbeten. Puechs är ju den senaste (Bd. III, 1930), men långtifrån så användbar. Litteraturuppgifter o. d. förefalla här ofta tämligen godtyckliga.

besked. Yttrandet synes oss emellertid lämpligt som en utgångspunkt därför att det — även om det i detta avseende kan vara klart nog, att å ena sidan framgår den nära förbindelsen mellan begreppen synd och död, en förbindelse så intim att M. synes sätta θάνατος = ἁμαρτία, å andra sidan att döden = »upplösningen» kan betraktas såsom något gott — rullar upp en rad av problem, vilka endast kunna förstås mot bakgrunden av M:s hela tänkande över dessa ting. I vad avseende kan döden fattas som tuktan? Vad ligger i ἐπιστροφή? I vilken relation står döden såsom själens skilsmässa från kroppen till synden? Har denna främst sitt säte i kroppsligheten, så att det är denna själen skall frälsas från? Har tanken sina djupaste rötter i en dualism mellan kropp och själ, eller vilken är relationen dem emellan och deras resp. förhållande till synden? Vad ligger, om den nämnda dualismen ej är genomförd, i de anförda uttrycken διάκρισις, διαχωρισμός, διαζεύξις och χωρισμός?

Den huvudsynpunkt, under vilken M. betraktar den »naturliga» döden, är den som i ovan citerade yttrande infördes med orden πρὸς ἐπιστροφήν ἐρέθη, och denna död kan nu betecknas med många olika uttryck, och även beträffande den kan man iaktta vissa skiftningar i betydelsen, beroende på vilka synpunkter M. lägger på den.

Ovan funno vi att döden karakteriserades som själens skilsmässa från kroppen. Själarna tänkas gå till Abrahams sköte resp. Hades, den plats, där de bida uppståndelsens dag och återföreningen med sina kroppar.² Nu är, som vi längre fram få tillfälle att lägga ytterligare märke till, frågan om själens karaktär och väsen, just en av de punkter, där man ofta har svårt att komma till rätta med dessa teologer. En självskriven förutsättning, men som sådan tycks den för dem också ha varit

² De res. III, 17, 4—5. Angående Lasarus och den rike mannen ... ὁ μὲν ἐν "Αἰδοῦ κολάζεται, ὁ δὲ ἐν κόλποις Ἀβραάμ ἀναπαύεσθαι. I följande kapitel talas endast om Hades utan den här gjorda distinktionen mellan de frommas och de ogudaktigas plats, möjligen beroende på en tillfällighet. Hades torde dock även användas som gemensam beteckning. De trognas själar synas på den plats där de bida uppståndelsen dock leva hos Gud. När vårt närvarande livs dagar ta slut τὴν πρὸ τῆς ἀναστάσεως ἔσομεν οἴκησιν αἱ ψυχαὶ παρὰ τῷ θεῷ, ἔστ' ἂν ἀνακαινοποιηθεῖσαν ἡμῖν ἄπτωτον ἀναλάβωμεν οἰκίαν. (De res. II, 15, 7.) Jfr Iren. II, 34.

av relativt obetydligt intresse, är att själen är odödlig. Själen är λογική και ἀθάνατος (Symp. VI, 1) sarx dör, men själen är odödlig. (De res. I, 51, 5.) Att själen är odödlig lärde Kristus bl. a. genom liknelsen om den rike mannen och Lasarus. Den senare var det givet att i Abrahams sköte ἀναπαύεσθαι μετὰ τὴν ἀπόθεσιν τοῦ σώματος τὸν δε (den rike) ἐν ἀγγηδόσιν (ib. 52, 1). Om således själens odödlighet står fast så innebär dock detta ej utan vidare människans odödlighet. Ty människan, det är M:s ständigt upprepade åsikt, består av kropp och själ. ἄνθρωπος δὲ ἀληθέστατα λέγεται κατὰ φύσιν οὔτε ψυχὴ χωρὶς σώματος οὔτ' αὖ πάλιν σῶμα χωρὶς ψυχῆς, ἀλλὰ τὸ ἐκ συστάσεως ψυχῆς καὶ σώματος εἰς μίαν τὴν τοῦ καλοῦ μορφήν συντεθέν (ib. 34, 4). Nu kan emellertid M. liksom om själen även om människan säga, att hon är »odödlig». Föregående sats följes av följande: ὅθεν ἐντεῦθεν ἀθάνατον δὴ τὸν ἄνθρωπον γεγονέναι φαίνεται och i följande kapitel (35, 1) möter uttrycket ὁ ἄνθρωπος εὕρεσκειται ἀθάνατος ὢν. Här är ej platsen att närmre gå in på hela frågan om odödlighetsproblemet, men vi ha redan här velat peka på denna vacklan i uttrycken, vilken är signifikativ och ej utan betydelse. Om alltså vid döden själen lösgöres från kroppen och går till Hades eller Abrahams sköte så undergår kroppen en till synes än mer revolutionerande förvandling. M. talar ofta om döden såsom τὴν τοῦ σώματος διάλυσιν (De res. I, 44, 4). Vid döden upplöses kroppen och förenas med de element, av vilka den sammanfogats, eld, luft, vatten och jord (De res. II, 26, 1—2, jfr I, 14 o. 15). Döden såsom detta jordelivs slut innebär alltså själens lösgörande från kroppen och denna senares upplösning.

Nu är det för M. synnerligen karakteristiskt, att han ger döden en religiös tydning och betydelse och detta på ett sätt, som gör att han på denna punkt högst väsentligt skiljer sig från vad som brukar betraktas som den speciellt grekiska synen. Den fogas in i den gudomliga frälsningsplanen och blir, för att tala med Bonwetsch,³ »der göttlichen Heilsöconomie eingegliedert». Döden är en Guds frälsande gärning. Genom överträdelserna hade människan hemfallit åt syndens fördärv, och då Gud såg, att det onda i människan hotade att bli evigt τοὺς δερματίνους χιτῶνας διὰ τοῦτο κατεσκεύασεν, οἷον εἰ νεκρότητι <τινὶ> περιβαλὼν

³ Die Theologie des Methodius von Olympos, s. 76.

αὐτόν, ὅπως διὰ τῆς λύσεως τοῦ σώματος πᾶν τὸ ἐν αὐτῷ γεννηθὲν κακὸν ἀποθάνῃ. (De res. I, 38, 5). Detta är en tanke M. ofta återvänder till. I motsats till Origenes och hans lärjungar, som tolka de kläder med vilka Gud klädde de första människorna såsom kroppsligheten, själens bojar och straff, gör han gällande att de syfta på döden. Gud utdrev människorna ur paradiset och hindrade dem att äta av livets träd, »för att genom döden synden skulle dödas» (De res. I, 39, 7), »för att synden skulle dö, dödad tillsammans med kroppen» (De res. I, 40, 4). Genomgående betonas att det är *synden* vi befrias från. Kroppen som sådan är ej något ont (se det följande, sid. 45). Synden tillintetgöres radikalt genom döden. . . . τοῦ θεοῦ τὸ ἀμάρτημα λύσαντος θανάτῳ, ἵνα μὴ ἀθανάτως ἀμαρτωλὸς ὁ ἄνθρωπος ὢν (Symp. IX, 2), så radikalt att M. talar om att . . . νεκρωθῇ διὰ τοῦ θανάτου τὸ παράπτωμα (ib).⁵ Själva kunna vi ej helt befria oss från synden, ej rycka upp den med rötterna, det kan endast den gudomliga maktens kärleksvilja och den verkar genom döden. ἐφ' ἡμῖν γὰρ οὐ τὸ ἀφανίσαι τὴν ῥίζαν τελείως τῆς πονηρίας, ἀλλὰ τὸ μὴ πρὸς ἔκτασιν αὐτὴν ἔἶσαι φῦναι καὶ καρποφορεῖν. ἡ μὲν γὰρ καθόλου καὶ παντελικὴ αὐταῖς ῥίζαις αὐτῆς ἀναίρεσις τε καὶ ἀπώλεια ὑπὸ τοῦ θεοῦ κατὰ τὴν τοῦ σώματος διάλυσιν γίγνεται (De res. I, 44, 4). Så länge kroppen ännu lever, innan den har dött, är det nödvändigt att även synden lever med den, då dess rötter äro fördolda djupt i vårt inre, även om dess verksamhet utåt tillbakatränges genom tillrättavisningar och varningar, ty annars skulle vi ej synda, efter det vi mottagit dopet. Men nu befinnas vi faktiskt ofta synda även sedan vi kommit till tro, ty ingen kan berömma sig av att ej ha åtminstone en ond tanke. Genom tron har synden trängts tillbaka och bragts till sömn så att den ej bär fördärvbringande frukt, men den har ej ryckts upp med rötterna. Vi kunna väl tillbakatränga dess växande, men Logos lugger, lik

⁴ Jfr De res. I, 40, 5—6. ἵνα τοῖνον μὴ ᾗ κακὸν ἀθάνατον ὁ ἄνθρωπος, ὡς ἔφη, ἢ ἀεζήον, ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὴν ἀμαρτίαν κρατιστεύουσιν, ἅτε ἐν ἀθανάτῳ βλαστήσασαν σώματι καὶ ἀθάνατον ἔχουσιν τὴν τροφήν, ὁ θεὸς αὐτὸν διὰ τοῦτο θνητὸν ἀπέφηνετο νεκρότητι περιβαλὼν. τοῦτο γὰρ οἱ δερματινοὶ χιτῶνες ἐβούλοντο, ἵνα δὴ διὰ τῆς λύσεως τοῦ σώματος καὶ τῆς διαιρέσεως ἡ ἀμαρτία κάτωθεν αὐτόπρεμνος πᾶσα διαφθαρῇ, ὡς μηδὲ καὶ βραχύτατον ῥίζης ἔαθῆναι μέρος, ἀφ' οὗ νέαι βλάσται πάλιν ἀμαρτημάτων ἀναβήσονται.

⁵ Jfr διὸ καὶ τὸν θάνατον ὁ θεὸς πρὸς ἀναίρεσιν τῆς ἀμαρτίας ὑπὲρ ἡμῶν ἀνέυρατο. De res. II, 6, 3).

en yxa, av själva dess rötter. Då skall själva tanken på ont för-
intas. Ty Gud nedbryter genom döden sitt tempel, människan,
för att köttet likt ett nytt tempel, sedan synden dött, må upp-
väckas odödligt, sedan synden fullständigt från grunden tillintet-
gjorts. (De res. I, 41, 1—4.)

Vad som sker i döden är alltså att Gud ingriper och med ett
radikalmedel gör slut på synden. Döden förlorar i viss mån under
denna aspekt sin karaktär av naturprocess,⁶ den ställes in i Guds

⁶ Det synes mig knappast vittna om full förståelse för den religiösa betraktelsens art, och M:s sätt att ta på denna fråga, när FRITSCHER (Methodius v. Olympus u. seine Philosophie, sid. 36) konstaterar att »die schliessliche Vernichtung des Bösen vollzieht sich durch einen Naturprocess, den Tod». Givetvis är döden ur en synpunkt en naturprocess, M. kan göra långa utredningar om huru den rent fysiskt är att fatta såsom elementens upptagande av kroppens beståndsdelar etc., men man skulle helt visst missförstå honom, om man därför betraktade frälsningen från synden såsom naturprocess. Döden är det såsom frälsande lika litet som uppståndelsen, med vilken den ständigt förenas i en omedelbar religiös samsyn, där båda framträda såsom uttryck för det gudomliga handlandet med människan. Gud, som är hela skapelsens Gud, både den »fysiska» och »andliga» världens, handlar med människan även i vad som ter sig som »naturprocess». — Ett även i detta sammanhang intressant ställe förekommer i De res. II, 8 av vilket framgår att döden som sådan, sjä-
lens skilsmässa från kroppen, ingalunda eo ipso tänkes äga frälsande betydelse. M. utlägger där Rom. 7:22—25 och stannar särskilt inför orden: Vem skall frälsa mig från denna dödens kropp? Här menas med död inte kroppen, så resonerar han nu. Det är ej den, aposteln vill frälsas ifrån, utan från syndens lag, som är i våra lemmar. Aposteln tillägger också, vem det är som löser honom genom orden »χάρις τοῦ θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ». Om frälsningen bestått i frälsning från kroppen skulle ju alla ha frälsts även före Kristi ankomst till världen, då ju alla även då dogo ἐρρόντο γὰρ χωριζόμενοι πάντες τῶν σωμάτων κατὰ τὴν ἀπὸ τοῦ βίου ταύτην ἔξοδον. ἀλλὰ καὶ ὡσαύτως δὲ πᾶσαι αἱ ψυχαί, καὶ αἱ τῶν ἀπίστων καὶ πιστῶν καὶ τῶν ἀδίκων καὶ δικαίων, ἐχωρίζοντο τῶν σωμάτων κατὰ τὴν ἡμέραν τῆς τελευτῆς. τί οὖν ὁ ἀπόστολος πλέον παρὰ τοὺς ἄλλους λαβεῖν τοὺς ἐν ἀπιστίᾳ διατρίψαντας ἐσπούδαζεν; ἢ διὰ τί βύσθηται ἀπὸ τοῦ σώματος ἤχρητο, ὁ καὶ εἰ μὴ ᾗθελε, πάντως ἂν συνέβαινε αὐτῷ καθάπερ δὴ καὶ πᾶσι κεῖται τὸ τελευτῆσαι καὶ χωρισθῆναι τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀπὸ τῶν σωμάτων, εἴ γε θάνατον τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ὑπετίθετο. Härav framgår, synes det oss, med all önskvärd tydlighet, att det ej är döden som sådan, som tillintetgör synden och frälsar, liksom, även om enstaka yttranden skulle synas peka i den riktningen, tanken ej är den platonskt-grekiska, att själen såsom en förnämare substans lösgöres från kroppens besmittelse. Det är Gud, som genom döden, ej döden som »naturprocess», som tillintetgör synden, och tonvikten ligger för M. verkligen på, att det är Gud,

frälsningshandlande som ett uttryck för den gudomliga aktiviteten. Den utgör en av Gud åsamkad kris för hela människan, därvid synden rensas ut. (Jfr om syndens relation till kroppsligheten nedan.) Det är intressant att se, hur uttrycken växla beträffande objektet för »upplösningen». Bland de ställen, vi anført, förekommer både tanken att kroppen, att människan,⁷ och att synden »upplöses», men hela tiden är det genomgående synden, som upplösningen utgör befrielse från. På dess förintelse är det tonvikten faller. För denna renings- och frälsningsgärning kan nu M. använda varierande uttryck. Ibland begagnar han uttryck, som föra tanken till läkarens terapeutiska verksamhet. De res. I, 45, 6 ... τὸν θάνατον τῷ ἀνθρώπῳ μεμηχανῆσθαι μὴ ἐπὶ κακῶτινι, ἀλλὰ <ἐπ' ἀγαθῷ> ... πῶς γὰρ οὐκ ὠφέλιμος ὁ θάνατος, διαφθείρων ἡμῶν τὰ ληΐζοντα τὴν φύσιν, εἰ καὶ παρὰ τὸν καιρὸν ἐπαχθής, καθ' ὃν προσφέρεσθαι δοκεῖ καθάπερ αὐστηρότατον τῷ νοσοῦντι φάρμακον; Den verkar som ett motgift. ἀλεξίφαρμάκου γὰρ τρόπον ὑπὸ τοῦ ἀλεξητῆρος ἡμῶν ἀληθῶς καὶ ἱατροῦ θεοῦ πρὸς ἐκρίζωσιν τῆς ἀμαρτίας παρελήφθη ὁ θάνατος καὶ ἀφανισμόν, ἵνα μὴ διαιωρίζον ἐν ἡμῖν εἴη τὸ κακὸν ἀθάνατον.... διὸ δὴ καλῶς ταύτην πρὸς ἅμῳ σωτηρίαν καὶ ψυχῆς καὶ σώματος, φαρμακευτικῆς τρόπον καθάρσεως, τὸν θάνατον ὁ θεὸς ἡύρατο, ἵνα πανάμωμοι καὶ ἀσινεῖς οὕτως ἐξεργασθῶμεν. (De res. I, 42, 3.) Någon gång hämtas bilderna från pedagogens verksamhetssfär.⁸ Döden kan betecknas såsom straff, men straffet

som är den verkande. — I samma riktning pekar De res. I, 57, 7, där M. som så många andra gånger polemiserar mot att kroppen skulle vara ett straff och en dom för själen. Hur kunna vi då vänta på domen såsom något tillkommande, då Gud skall giva var och en efter hans verk och handlingssätt, och ej anse den såsom något redan närvarande om det att födas och komma till kroppen betyder att själen dömes och får vedergällning τὸ δὲ ἀποθάνειν καὶ χωρισθῆναι τοῦ σώματος ἐλευθερωθῆναι τε καὶ εἰς ἀνάψυξιν ἐλθεῖν. — Jfr N. LUNDBERG, Methodius, s. 78. »När fråga blir om att fatta synden till dess väsende, fatta vad synden är, då sjunker han ned till ett naturalistiskt begrepp. Detta framträder tydligast, när han, och det ej beroende på någon bildlig framställning, utan oförknippat med hans åskådning(?), låter synden utrensas i och därmed att kroppen upplöses i jorden.»

⁷ Jfr De res. I, 43, 3 τὸν γὰρ ἀνθρώπον ... διέλυσεν εἰς ὕλην πάλιν och De res. II, 15, 7 τῆς ζωῆς <ταύτης> καταλυθείσης.

⁸ Vid inträngandet i den grekiska teologin är en av de punkter, där man måste iaktta den största varsamhet, tolkandet av dess bildspråk. Så är det t. ex. här, fastän M. talar om »medicin», »motgift» ej alls därför

framträder ej så mycket som den omutliga rättfärdighetens omedelbara reaktion mot det som kränkt den, utan även det ställes in under den profylaktiska, uppbyggande och frälsande aspekten. Straffet är till för att förbättra. τιμωρεῖται γὰρ αὐτὸν οὐ τοῦ παρεληλυθότος ἐγκλήματος ἕνεκα ὁ δικάστης, ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος, ὅπως μὴ καὶ αὐτὸς ποιήσῃ τοῦτο heter det (De res. I, 31, 4) i ett resonemang om straffets betydelse. Döden tjänar πρὸς ἐπιστροφὴν, alldeles som lärarens aga är lärjungen till gagn (De res. I, 38, 1); sarx överlämnas åt tanatos διὰ παιδείαν (De res. II, 18, 4).

Ovan ha framställts M:s tankar om den »naturliga döden». Dess nära samband med synden och arten av deras sammanknytande har hela tiden hållits i sikte. Den har kommit i världen för syndens skull, men den är ej något, som inger fasa och förskräckelse, ej en »fördärvmakt», som framträder såsom det, från vilket man framför allt vill frälsas, utan snarare som något det där bidrar till vår frälsning. Om döden från denna synpunkt ter sig som något relativt gott,⁹ så har dock M. även andra strängar att spela på, när han talar om tanatos. Sambandet med synden kan, som antydningssvis påpekats (sid. 23), framträda i form av en identitet mellan begreppen så att synden betecknas som tanatos. För att fullt förstå M:s tankar om döden visar det sig nödvändigt att närmre gå in på hans synduppfattning. En närmare analys av denna torde också kasta ett klarare ljus över de av hans tankar, som ovan berörts. Ty hans ofta upprepade

utan vidare klart, att frälsningen fattas som »pharmakologischer Prozess», och det finns ingen anledning att *därför* tala om den såsom »fysisk». En instans häremot bilda de med de medicinska bilderna omväxlande pedagogiska, som äro så ytterst vanliga. (Nattvardens verkan ss. φάρμακον ἰατρικῆς *behöver* kanske ej fattas så fysiskt och medicinskt som uttrycket låter?? Jfr Loofs, Theophilus von Antiochien s. 203¹⁰: »... diese Bezeichnung der Eucharistie ist nicht so 'physisch' gemeint, wie sie klingt«.) Det är ej metodiskt riktigt att pressa dessa liknelser för mycket. De medicinska bilderna här säga väl i grund ej annat än att såsom genom läkemedlet sker en förändring till det bättre, även om det kan vara pinsamt att ta in det, så även genom döden, utan att man är berättigad att därav dra några slutsatser angående förändringens »huru». I ena fallet är det fråga om en farmakologisk process, fysisk, om man så vill, i det andra om en Guds kraftgärning. Detsamma gäller givetvis de pedagogiska.

⁹ Obs. dock att den endast är något relativt gott. De res. I, 38, 2. Mera härom i det följande.

och ovan citerade betonande av att kroppens upplösning innebär syndens död kan ju synas peka i den riktningen, att synden främst vore ett fysiskt fördärv. Att saken emellertid ej är så alldeles säker, torde ha framgått av den gjorda framställningen, men en undersökning av hans synduppfattning i större sammanhang kan först eventuellt ge klarare besked.

Innan vi vända oss till denna närmare analys av M:s synduppfattning skola vi framdraga några ställen, där det klart och tydligt framgår, att synden betecknas som tanatos eller tanatos så nära knytes till tanken på synden, att de antyda, att det är denna, tanken främst stannar vid.¹⁰ Dessa ställen äga ett särskilt intresse, då de visa vilken aktsamhet, man måste iaktta, innan man drar sina slutsatser. Vanligen betecknar man ju den grekiska frälsningsläran såsom en lära om frälsning från död, varvid i regel underförstås, att synden ej spelar så stor roll. Därav bl. a. dess förment fysiska prägel, där det etiska momentet

¹⁰ Att dessa och ovan berörda tankar ej voro främmande för den tidigare grekiska teologin visar bl. a. IRENEUS, t. ex. i det kända stället Adv. Haer. III, 23, 6. Han talar här om fallet och att Gud drev Adam ur paradiset av förbarmande, för att han ej för alltid skulle förbli syndare och synden bli odödlig i honom. Prohibuit autem eius transgressionem, interponens mortem, et cessare faciens peccatum, finem inferens ei per carnis resolutionem, quae fieret in terra: uti cessans aliquando homo vivere peccato, et moriens ei, inciperet vivere Deo. Döden har här samma frälsande betydelse som hos M., vilket ej hindrar att även den tillintetgöres. *Novissima autem inimica evacuatur mors* (23, 7). Jfr THEOPHILUS, Ad Autol. II, 26 och BONWETSCH's Methodius-upplaga s. 292 och där anförda exempel.

Att döden för I. innefattar mer än jordelivets blotta slut framgår tydligt av t. ex. Adv. Haer. V, 27, 2 "Ὅσα τὴν πρὸς Θεὸν τηρεῖ φιλίαν, τούτοις τὴν ἰδίαν παρέχει κοινωνίαν. Κοινωνία δὲ Θεοῦ, ζωὴ καὶ φῶς, καὶ ἀπόλαυσις τῶν παρ' αὐτοῦ ἀγαθῶν. Ὅσοι . . . ἀφίστανται κατὰ τὴν γνώμην αὐτῶν τοῦ Θεοῦ, τούτοις τὸν ἀπ' αὐτοῦ χωρισμὸν ἐπάγει. Χωρισμὸς δὲ τοῦ Θεοῦ, θάνατος . . . och i V, 23, 2 vacklar han mellan att kalla själva olydnaden för död, och att låta den senare vara något, som människan senare överlämnats åt. Jfr V, 9, 1. De som leva utan »Anden» i köttets lustar äro i sanning endast kött och blod quippe qui non habent Spiritum Dei in se. Propter hoc autem et mortui tales dicti sunt a Domino. Se också CLEMENS ALEX. Strom. III, 9, 64 καὶ θάνατος ψυχῆς ἢ ἀμαρτία λέγεται. Den naturliga döden är grundad i den gudomliga ordningen. φυσικῇ δὲ ἀνάγκῃ θείας οἰκονομίας γενέσει θάνατος ἔπεται, καὶ συνόδῳ ψυχῆς καὶ σώματος ἢ τούτων διάλυσιν ἀκολουθεῖ. εἰ δὲ ἔνεκεν μαθήσεως καὶ ἐπιγνώσεως ἢ γένεσις, ἀποκαταστάσεως δὲ ἢ διάλυσιν. Protr. XI, 115 θάνατος γὰρ αἰδιος ἀμαρτία.

endast tillerkännes en underordnad plats. Om man nu kan påvisa, att synden enligt dessa teologers språkbruk betecknas som tanatos så synes oss detta bevisa, att även om de ofta tala endast om tanatos, när de vilja beteckna det människan frälses från, så har man i varje fall anledning, att noggrannt ge akt på, om ej synden på ena eller andra sättet ligger innesluten häri och kanske t. o. m. spelar huvudrollen, så att det i grund och botten är den, som ger döden »dess udd».

Det markantaste stället i hela M:s författarskap i detta sammanhang är otvivelaktigt den passus ur De res. I, 38, som inledningsvis anfördes som utgångspunkt, där han talar om *ὁ θάνατος*, *ὁ τῆς ἀμαρτίας* i motsättning till *ὁ θάνατος ὁ τῆς διαζεύξεως τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ χωρισμοῦ*. I det ovan anförda De res. II, 8, 2 utlägger han Pauli ord *τίς με ρύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου*; på följande sätt *οὐ τὸ σῶμα θάνατον ἀποφαινόμενος, ἀλλὰ τὸν νόμον τῆς ἀμαρτίας τὸν ἐν τοῖς μέλεσι <τοῦ σώματος> διὰ τῆς παραβάσεως ἐν ἡμῖν ἐμφωλεύοντα καὶ πρὸς θάνατον ἀεὶ τὸν τῆς ἀδικίας τὴν ψυχὴν ἐμφαντάζοντα. ἐπιφέρει γοῦν εὐθέως, ἀμέλει διαλυόμενος ἀπὸ ποίου θανάτου ἐγλίχεται ῥυσθῆναι...* Denna död, som synden innebär, orättfärdighetens död, kan ibland i motsättning till den naturliga döden betecknas som själens död.¹¹ I De cibus XIII, 1

¹¹ Det har sitt intresse att här jämföra en del liknande tankegångar från utomkristet håll. Se till det följande E. BENZ, Das Todesproblem in der stoischen Philosophie isht ss. 89—111, varigenom vi gjorts uppmärksamma på det strax följande citatet från Philo. B. framhåller hur dödsproblemet alltmer denna tid blev »zum Kernproblem der Philosophie» (s. 87). För den av platoniserande tendenser genompyrda senare Stoaan var den naturliga döden närmast en befrielse, då själen lösgjordes från kroppens skadliga inflytande. Men man talar även här om en själens död, en föreställning, man finner klart utförd redan hos Philo. I Leg. allegor. I, 33, 106 heter det »Det finns en dubbel död, en för människan och en för själen speciellt. Människans består i själens skilsmässa från kroppen, själens död är dygdens fördärv, tillintetgörelse, och upptagande av ondska. Därför heter det ej endast dö utan »döden dö» för att visa ej den allmänna utan den särskilda och egentliga (*τὸν ἴδιον καὶ κατ' ἐξοχὴν θάνατον*) döden som själen lider, när den begravs under lidelser och ondska av allehanda slag. Och denna död står i motsättning mot den förra; ty den förra består i upplösning av föreningen mellan kropp och själ den senare däremot tvärtom i en förening av dem bägge, varvid den sämre delen, kroppen, får överhand och den bättre, själen, besegras. Varest det nu står »döden dö», måste man ge akt på att det gäller döden

heter det i en utläggning av Num. 19, 14 »Jetzt redet er nicht von dem allgemeinen Tod, sondern von dem der Seele. Denn es stirbt auch die Seele, nicht mit zeitlichem Tod, sondern mit ewigem. Wie auch der Prophet spricht: »Die Seele, welche sündigt, sie wird auch sterben«. Denn dies ist ihr der wahre Tod, nämlich

som straff, ej den naturliga (τὸν φύσει γινόμενον). Naturlig är den död, varigenom själen skiljes från kroppen; den som är till straff sker då när själen dör från dygdens liv och endast lever onskans. . . . ty nu, då vi leva är vår själ död och inbäddad i kroppen som i en grav (σῆμα) och när vi dött, då lever själen sitt eget liv befriad från den onda och döda kroppen, vid vilken den var bunden.» Denna lära om en dubbel död är emellertid ej något för Philo singulärt. Benz framhåller hur man inom den senare Stoaan finner den hos Seneca och Epiktet. »Die Annahme eines Todes der Seele neben einem solchen des Körpers, ein sittlicher Zerfall neben einem physiologischen, die Parallelität zweier Auflösungsprozesse, die zeitlich nicht nebeneinander herzulaufen brauchen, sind also innerhalb der späteren stoischen Ethik festliegende Thesen» s. 102. Denna själens död synes hava tänkts som en själens absorption av kroppen och materien, en förlust av dess högre gudomliga kvalitet därhän att den helt underlåter att fullgöra sin uppgift att tygla lusten och i stället behärskas av denna. »Der Zustand, in dem die Annäherung der Seele an den Körper so weit fortgeschritten ist, dass eine Identität eingetreten ist, ist zugleich ihr *Tod*, da sie bei der Umwandlung ihr eigentliches Wesen aufgegeben hat» (s. 96). Det kan gentemot talet om »helleniseringsprocessens» resulterande i att dödsproblemet kom att dominera så över det »etiska» kanske vara skäl i att erinra om dylika tankegångar, vilka visa att det även inom utomkristet tänkande vid talet om »döden» ej endast rör sig om utometiska kategorier och att det knappast genomgående är fråga om »die Sterblichkeit an sich» som det högsta onda, utan om »ein Aufhören des sittlichen Bewusstseins» (Benz s. 99). Problemet om den kristna teologins relation till den hellenistiska omvärldens idéströmningar ligger utanför ramen för denna framställning, men vi ha velat peka på detta förhållande, då vi ej kunnat värja oss för intrycket, att man alltför ofta utgått från en något schablonmässig uppfattning av den »hellenska» resp. hellenistiska värld, som skall ha snedvridit den kristna idéutvecklingen i »fysisk» och »naturalistisk» riktning. — Jämför man Methodius' uppfattning med den senast berörda så faller ju genast i ögonen såväl de ej obetydliga beröringarna som den, trots dessa, stora olikheten. Enligt bägge kan den naturliga döden betraktas med relativ ro, i det ena fallet, emedan den utgör en *själens* befrielse från kroppens grav, i det andra därför att den är ett Guds utrensande av syndarötterna, en kris för hela människan. Bägge veta att tala om en själens död, i det ena fallet betyder det själens bindande vid kroppsligheten så att dess högre kvalitet utplånas, i det andra möta vi en reaktion mot en dylik uppfattning; själens död är synden, orättfärdigheten, som ej får förväxlas med kroppsligheten.

der der Sünde». Att gå in i »den dödes hus» det syftar på delaktigheten i dens seder och handlingar, som dör genom »själens död» och detta befläckar samvetet.

Dessa ställen torde vara tillräckliga för att visa i vilken nära förening begreppen synd och död kunna ställas till varandra. Nu vore det helt visst förhastat om man härav ville dra den slutsatsen, att när M. talar om frälsning från döden, om Kristus som dödens besegrare o. dyl., det alltid *uteslutande* vore fråga om synden¹² och att döden, som upplösningsprocess, helt vore ut-

¹² Denna ensidighet gör sig KARL GRONAU skyldig till (Das Theodizee-problem, s. 40) »Dann kam als Folge der Sünde der Tod. Ihn richtete Gott nun aber so ein, dass er weit eher als ein Gut, denn als ein Uebel angesehen werden kann. Hauptsächlich bei den griechischen K. V. herrscht diese von der paulinischen Strenge sich entfernende Auffassung vor. ... so ist auch der Tod von ihnen nicht als eine grausame Strafe hingestellt. Vielmehr wird das paulinische Wort *intellektuell* gefasst. Beruht die Sünde ... für die in hellenischen Anschauungen befangenen christlichen Kirchenväter in einem Fehlen des Intellekts, so kann auch die Folge der Sünde, der Tod, *nur intellektuell* verstanden werden, und jener Ausdruck des Römerbriefes findet *nur* auf den *geistlichen* Tod Anwendung.» (Spärrn. av oss.) Förtjänstfullt synes oss här vara det starka pointerandet av den andliga dödens roll. Men i två avseenden är framställningen högst dubiös. Dels däri att den andliga döden skulle kunna förstås som »*nur* intellektuell», dels däri att det så starkt betonas, att det *blott* gäller denna andliga död. Den rad av exempel G. i noten å samma sida anför äro också föga bevisande, vad beträffar dessa ensidigheter. Snarare framstå dessa som tämligen konstruktiva konsekvensmakerier, som ej göra rätt åt föreställningsvärldens flytande karaktär hos dessa förf. När det i 2 Cl. 1, 6 talas om att ὁ βίος ἡμῶν ὅλος ἄλλο οὐδὲν ἦν εἰ μὴ θάνατος, så är det ju uppenbart att det måste vara fråga om den andliga döden, men när G. anför Barn. 12, 2, synes det oss snarast som ett bevis *mot* hans *nur* intellektuell och *nur* geistlich. Där är det fråga om Israels strider med främmande folk och Barnabas talar om den i den patristiska litteraturen gärna anförda episoden, när Moses breder ut armarna och folket segrar, så länge han håller upp händerna. För den gammalkyrkliga exegesen är detta en förebild till korset. Här heter det nu λέγει δὲ πάλιν τῷ Μωϋσῇ, πολεμουμένου τοῦ Ἰσραὴλ ὑπὸ τῶν ἀλλοφύλων, καὶ ἵνα ὑπομνήσῃ αὐτοὺς πολεμουμένους, ὅτι διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθησαν εἰς θάνατον· λέγει εἰς τὴν καρδίαν Μωϋσεώς τὸ πνεῦμα, ἵνα ποιήσῃ τύπον σταυροῦ καὶ τοῦ μέλλοντος πάσχειν, ὅτι, ἐὰν μὴ, φησὶν, ἐλπίσωσιν ἐπ' αὐτοῦ, εἰς τὸν αἰῶνα πολεμηθήσονται. Här är det ju uppenbart fråga om att Israel, om det ej sätter sin lit till Gud, skall förgås i krig, ej om någon intellektuell eller andlig död. Bland de exempel G. anför, äro väl ej alla lika olyckligt valda, men intet av dem synes oss tvinga till slutsatser sådana som dem G. drar. Även om det ofta, som vi

rangerad ur »fördärvmakternas» sfär. Som ovan antyddes är den naturliga döden dock endast något relativt gott,¹³ gott därför att synden nu en gång är kommen i världen, men då den å andra sidan också endast har kommit som en följd av synden, som något som ej hade funnits, om ej synden varit, så kan också den få sin plats bland fördärvmakterna. Tanken glider,¹⁴ terminologin är långt ifrån entydig och ofta är det svårt att se, vilken »tanatos» M. åsyftar. Typiskt är Symp. IX, 2 »Gud upplöste synden genom döden för att människan ej evigt skulle vara syndig och, om så synden levde i henne, evigt bliva fördömd. Och

framhållit, ej kan vara fråga om annat än den andliga döden, så har man därför ej rättighet att förbise det problem den naturliga döden utgör, och att även den kan framstå såsom något mot gudsviljan stridande, såsom hörande till den fördärvets sfär, som synden dragit över mänskligheten.

¹³ Det måste förstås i detta sammanhang, när M., som ju dock är så mån om att inordna döden i den gudomliga frälsningsekonomi, i De res. I, 38, 2 i alla fall vill fritaga Gud från att vara παραίτιος θανάτου. Han är det lika litet, som man kan ge läraren skuld för den aga, han till sina disciplars bästa utdelar. Jfr ib. 36, 2 »ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ τέρπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων» · »φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος ἐσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον», καθάπερ καὶ ἡ σοφία διὰ Σολομῶνος μαρτυρεῖ.

¹⁴ Denna glidande terminologi är det av vikt att ha ögonen öppna för. Begreppsanalys är nödvändig, men den visar i de flesta fall, att man ägt ganska litet av en fast begreppsapparat. En tolkningsmetod blir nödvändig, som tar nödig hänsyn till denna begreppsvärldens fluktuerande karaktär och som söker nå den totalåskådning, som kan dölja sig bakom de skiftande uttrycken. Vad HUGO KOCH i Zur Lehre vom Urstand säger om Ireneus, gäller för vida domäner inom den grekiska teologin. Se sid. 213 f.: »In der Tat kann einen dieser doctor constructivus et confusus des Frühkatholizismus zur Verzweiflung bringen, wenn man klare und scharfe Begriffe bei ihm sucht. Kaum dass man einen solchen gefunden zu haben glaubt, so zerflattert er im nächsten Augenblick wieder im Nebel: er hat eben keine Begriffe, sondern Bilder, Schauungen, Eindrücke, Stimmungen, manchmal auch nur Worte. Leben, Tod, Auferstehung, Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit, Bild und Ähnlichkeit, Geist — diese Worte drücken bei ihm durchaus nicht immer denselben Gedanken aus, sondern sind bald in natürlichem bald in übernatürlichem Sinne gebraucht, und nicht selten bleibt der wirkliche Sinn zweifelhaft. Auch kommt es ihm nicht darauf an, was er das eine Mal als Ursache oder Voraussetzung betrachtet, ein andermal als Wirkung hinzustellen und umgekehrt. Das sind Grundfehler, die als Erbsünde vom Vater der Dogmatik auf seine Nachkommen übergegangen sind.»

därför måste hon dö, ehuru hon ej skapats dödlig eller förgänglig, och själen skiljas från kroppen för att genom döden synden skulle dödas, då den ju ej kunde leva i den som dött. Och sedan, när synden dött och förintats, uppstår jag åter odödlig och lovsjunger Gud, som genom döden frälser sina barn från döden . . .». Tydligt framgår här hur döden, som i hela första delen av citatet framträder som medel i Guds handlande med människan, som det som dödar synden, skiftar karaktär och blir något som även den måste dödas. Och så kan M. formulera paradoxen, att Gud genom döden frälsar från döden. Ty döden hänger så intimt samman med synden, att den endast i förbindelse med denna har någon *raison d'être*, när synden besegrats är också dödens makt bruten (eller spelar betydelsen av död = synd in i de sista orden så att *tantos*' dubbelbetydelse ger anledning till ordleken att »genom döden frälsa från döden», liksom M. kan tala om att genom döden dödas döden?). Då döden emellertid är så intimt förknippad med synden, kan det ej heller förvåna, att den ofta t. o. m. framträder till synes som den fördärvsmakt, som det framförallt gällde att undgå, eller rättare som en sammanfattande beteckning för det fördärvets tillstånd, i vilket människan befinner sig. I Symp. III, 6, säges det om människan, att hon i fallet är εἰς θάνατον ἀναστοιχειωθέντα och i följande kapitel (7) framställas de motsatser mellan vilka människan finner sig ställd på följande sätt: δύο γὰρ τὰ εἰς ἄκρον ἀλλήλοις ἐναντία ζῶη καὶ θάνατος, ἀφθαρσία καὶ φθορά. ἰσότης μὲν γάρ ἐστιν ἡ ζῶη, ἀνισότης δὲ ἡ φθορά, καὶ ἁρμονία μὲν ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ φρόνησις, ἀναρμοστία δὲ ἡ ἀδικία καὶ ἡ ἀφροσύνη. Här införs tydligen ζῶη, ἀφθαρσία, ἰσότης, ἁρμονία, δικαιοσύνη och φρόνησις å ena sidan, θάνατος, φθορά, ἀνισότης, ἀναρμοστία, ἀδικία och ἀφροσύνη å den andra som i stort uttryck för samma sak, alla vilja de ge uttryck åt samma motsats, spänningen mellan de sfärer som kunna sammanfattas som liv och död, men lika gärna som rättfärdighet och orättfärdighet, harmoni och disharmoni. Och disharmonin det är τὴν παράβασιν καὶ τὴν ἀμαρτίαν. Att här dra en skarp gräns mellan synd och död och ev. göra gällande, att det är den senare, som framför allt framträder som den fruktade fienden under ignorerande av tanken på synden¹⁵ synes oss efter vad ovan anförts ogörligt.

¹⁵ Jfr LOOFS, Leitfaden s. 227: »Wenn auch die Sünde und ihre Be-

Tvärtom peka de ställen, där M. principiellt tar upp frågan till belysning, vilka ovan behandlats, snarare i rakt motsatt riktning. Även om statistiskt sett M. oftast skulle tala om tanatos, när han vill sammanfatta det människan frälses från, kan detta med den vida betydelse, detta begrepp visat sig ha, givetvis ej tolkas i den riktningen, att det här skulle vara fråga om en frälsningsuppfattning, där tonvikten faller på längtan efter »unsterblicher Dauer» under fränkopplande av etiskt-religiösa faktorer. Tanken på synden synes tvärtom äga prioritet, om man nu kan tala om ett prioritetsförhållande mellan tvenne så intimt förknippade storheter.

Men hur gestalta sig då närmare M:s tankar om synden? För att från den negativa sida s. a. s., som vi valt att här se frälsningssynen, d. v. s. att först ta i sikte *varifrån* man söker frälsning, kunna komma tillrätta med de problem, som föreligga till besvarande, måste en analys av synduppfattningen ha avgörande betydelse. Ty mot en »fysisk» frälsningsuppfattning bör väl rimligtvis svara en »fysisk» uppfattning av fördärvet. Visar det sig att en dylik ej är dominerande, så torde en korrigering av den gängse synen ej kunna undvikas. Ovan har, som vi tro, kunnat påvisas, att det ej låter sig göra att, som ofta skett, betrakta döden och synden som två fördärvsmakter, som låta in-

seitigung nicht ganz ignoriert ist, die für die Theologie des Methodius grundlegenden Begriffe sind doch τὰ εἰς ἄκρον ἀλλήλοις ἐναντία, ζωὴ καὶ θάνατος, ἀφθαρσία καὶ φθορά.» Detta anföres av L. för att belysa M:s »fysiska» frälsningslära. Utan att vilja bestrida den grundläggande betydelse de anförda begreppen äga för M., så våga vi ifrågasätta, om L:s tolkning av deras betydelse kan anses helt tillfyllest. Redan den motsättning, han vill göra mellan tanken på synden å ena sidan och θάνατος och φθορά å den andra med undanskjutande av den förras roll, synes ej motsvara M:s intentioner. Den korta, av L. anförda, passus av det citat från M., som ovan i texten anförts i något större sammanhang, anger M:s tankar i en förkortning, som även vidlåder L:s tolkning. Läser man Symp. III, 7 i sitt sammanhang, äger tanken på döden knappast en i förhållande till synden så dominerande ställning, att L:s syn kan anses välgrundad. (Hela frågan om M:s »fysiska» frälsningsuppfattning är det ännu ej möjligt att besvara. Av vikt härtill är t. ex. också att klart fixera vad ἀφθαρσία innebär.) Jfr för övrigt till detta ställe och till frågan om dess samband med pytagoreiska formler DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit s. 92 och QUAESTEN, Musik und Gesang in den Kulturen der heidn. Antike u. christl. Frühzeit s. 93.

ordna sig i schemat synd-syndens följd och där denna följd framträder som det, varifrån frälsning framför allt åstundas. Ty där denna synpunkt möjligen låter sig genomföras,¹⁶ (i fråga om den »naturliga» döden), där är döden ej fördärvmakt. När den framträder som sådan, låter den sig emellertid ej klart skilja från synden, utan är så nära knuten till denna, att M. handskas med begreppen som tämligen synonyma. Men även om tanken på döden ej är dominerande i den bemärkelse, man gjort gällande, som något som tillbakatränger tanken på synden, så återstår dock frågan om själva synduppfattningens närmare karaktär. Är synden att fatta främst som ett »naturartat», »fysiskt», »materialistiskt» fördärv av den mänskliga naturen, ja, då utgör framställningen ovan givetvis ingen instans mot en »fysisk» frälsningslära. Genom det försök, som nu skall göras att finna svaret på denna fråga, hoppas vi också kunna kasta ytterligare ljus över dödens plats i M:s tänkande. Även i fortsättningen går det ena ej att skilja från det andra.

Vi äro lyckliga nog, att i M:s författarskap äga kvar ett starkt personligt färgat vittnesbörd om det allvar, med vilket M. tog på synden och det mänskliga fördärvet i den bön,¹⁷ som avslutar De res., ur vilken följande förtjänar att i detta sammanhang anföras: »Und ich bete und falle (vor dir) nieder, dass du mich reinigest von meinen Sünden und nicht mir zurechnest die Sünde. Denn »gut ist es«, die Sünden »zu bekennen«, denn sehr barmherzig und geduldig und gütig und milde und dich betäubend über unsere Übertretungen (bist du). Daher flehe ich, denn offen-

¹⁶ Det är dock att märka att denna »följd» ej på ett »mekaniskt», naturartat sätt knytes till synden utan ställes in under synpunkter sådana som Guds straff, tuktan och dom.

¹⁷ I sin monografi över M. har LUNDBERG (s. 22) velat göra gällande, att denna bön vore ett senare tillägg. Den enda motivering han anför, är att »en syndakänsla sådan som där uttalas påträffa vi ingenstädes eljest i Methodii skrifter». Så länge intet annat vittnesbörd kan anföras mot ställets äkthet, synes detta oss ej övertygande helst som uttryckets svävande karaktär, »en sådan som här», ej ger någon vägledning om, vad det är som föranlett förf:s ställningstagande. Det torde ej heller i denna bön finnas någon tanke, som ej i en eller annan form kan påvisas i M:s övriga skrifter. Att tonen här är en annan, personligare och innerligare än mångenstädes annars, torde ha sin grund i styckets karaktär av bön.

bar sind alle meine Sünden vor dir, erbarme dich und erlöse mich, o Herr, von dem zukünftigen Zorn und vor dem unauslöschlichen Feuer, welches du willst kommen lassen über die, welche nicht dich erkannt und deine Gebote gehalten haben, richtend die Welt mit Gerechtigkeit. ... Durch ... den Geist, und durch Jesus Christus ... bitte ich dich, dass mir nicht zugerechnet werden die Sünden. ... Und nun, o Herr, verdirb mich nicht mit den Gottlosen, sondern sei gnädig, entbinde mich aller meiner Schuld, sei gnädig över sie (Plur.), o Herr, und vergib sie (Plur.); sei gnädig, nimm an; erlöse uns von dem bevorstehenden Gericht.»

Den känsla av skuld, som de sista raderna ge ett uttryck åt, är nu ej något singulärt i M:s teologi. Från en sida sett kan vad han har att anföra om synden betraktas som ett energiskt försök att avvisa varje »naturalistiskt» färgad förklaring av det ondas innersta väsen och karaktär just i intresse att hävda synden såsom behäftad med skuld. M. kämpar här mot en dubbel fara. När han i *De autexusio* eller som titeln fullständigare lyder »om Gud, materien och den fria viljan», och för övrigt på flerfaldiga ställen i sitt författarskap, går till angrepp mot i dåtiden gängse dualistiska system, så är det ej svårt att se, vilka motiv det är, som varit de drivande: Å ena sidan att slå vakt om den kristna skapartanken och tanken på Guds suveränitet även över materien, å andra sidan riktar han sig mot ett neddragande av synduppfattningen till ett naturplan, som skjuter skulden från människan ock antingen gör Gud själv ansvarig för det onda eller drar ned hans suveränitet genom att mot honom ställa en evig ond princip.

De autexusio är i detta sammanhang lärorik. Här är ej platsen att ingående redogöra för M:s hela argumentation¹⁸ i alla dess detaljer i denna skrift, men vi skola endast framdra några av hans synpunkter, som kunna vara belysande i vårt sammanhang. I de första kapitlen (V f.) tar han upp till behandling frågan om skapelsen *ex nihilo* och vederlägger vissa irrlärare, som införas såsom gnostiker av valentinsk skola. Det intressanta

¹⁸ Se härtill de förefintliga monografierna över M. och i synnerhet J. FARGES: *Méthode d'Olympe, Du libre arbitre*, Paris 1929, i vars introduktion M:s tankar angående skapelsen, den fria viljan och det ondas problem sättes in i större sammanhang med den tidigare utomkristna och kristna idéutvecklingen.

är nu att se, hur problemet, det hela tiden gäller, är det om det ondas uppkomst och väsen, även för motståndarna. För att förklara detta, är det de anse det nödvändigt att införa tanken på en form- och kvalitetslös materia, koexisterande med Gud, av vilken han danat världen. Från denna oordnade materia, som ej helt organiserats av Gud, från dess sämre element kommer nu det onda hos människan (De aut. III). M. framhäver nu att det innebär en metafysisk omöjlighet att anta ἀγένητα δύο ἅμα (kap. V f.), men också att motståndarnas argument ej för till önskat resultat. De kunna på den inslagna vägen ej undgå att göra Gud till det ondas upphov. Ty det onda är ej en substans (οὐσία) utan en kvalitet (ποιότης), det får han motståndaren att erkänna, och då ju materien skulle vara kvalitetslös, måste Gud ha skapat det onda, eftersom det är han, som fogat kvalitet till den kvalitetslösa materien. Men då man på den vägen ej kan komma till rätta med det ondas problem, är det περιττὸν ὕλην αὐτῷ (Gud) προσάπτειν. (VIII, 2). En liknande argumentation leder till att en materia med kvalitet ej kan existera oberoende av Gud, då ej heller detta antagande kan befria Gud från att vara skuld till det onda (Kap. XI). Vad M. hela tiden här vill betona angående det onda är, förutom att Gud ej är dess orsak, att det ej är σωματικὴν τινα σύστασιν (VIII, 4), utan hör hemma i det mänskliga vilje- och handlingslivets område. Ἐγὼ πρῶτον [μὲν] τῇ φύσει οὐδὲν φαῦλον λέγω, τῷ δὲ τῆς χρήσεως τρόπῳ κακὸν εἶναι λέγεσθαι (XV, 1). Detta exemplifieras nu med en rad av exempel (VIII, XV). Den sexuella förbindelsen mellan man och kvinna t. ex. är väl ej synd, men blir till synd genom dess missbruk i otukten. På samma sätt med gudsdyrkan, förfärdigandet av bilder o. a. ὁ δὲ τρόπος τοῦ ἔργου τὴν διαφορὰν ἐμποιεῖ, (XV, 3). — »So macht die Weise des Tuns und die Absicht des Handelnden, dass es böse sei» (XV, 6). »Denn wie nichts von dem Bösen nach dem Begriff der Substanz böse ist, habe ich ... gesagt» (XIV, 6). Bakom dessa bestämningar stå tvenne nära förknippade tankar. Gud är världens skapare och kan ej vara skuld till det onda. Synden är ej en substans, den hör ej till det materiella, som är skapat av den gode Guden, skulden för den vilar på människan. Drages syndbegreppet ned till något fysiskt, kan det ej undvikas, att Gud står som den skyldige. Samma tendens att stå på vakt

mot en naturartad uppfattning av synden och det ondas väsen möter i M:s opposition mot en astrologiskt orienterad ananke-lära, en tendens, som även här är förknippad med tanken, att Gud i så fall bleve den som ytterst hade skulden till det onda (Symp. VIII, 14—16). »De som förklara att människan ej har fri vilja utan påstå att hon regeras av heimarmenes oundvikliga nödvändighet och av oskrivna lagar, de smäda Gud i det de framställa honom som den som åstadkommit och skapat de mänskliga synderna» (Symp. VIII, 16). Ty om Gud leder stjärnornas rörelser med utesäglig vishet, och om stjärnorna bestämma människans liv både i ont och gott, då kan det ej undvikas, att Gud blir orsak till det onda. Ett i egentlig mening etiskt liv, ett liv under ansvar, det är grundtanken i M:s argumentation, bleve då en omöjlighet. Men rättfärdighet och orättfärdighet äro motsatser, som ej kunna förenas, dygd och synd kunna ej bägge föras tillbaka på Gud. *εἰ οἱ πονηροὶ πονηροὶ κατὰ γένεσιν πεφύκασι προνοίας ταγαῖς, οὐκ εἰσὶ μεμπτοὶ καὶ ἄξιοι τιμωρίας τῆς ἐκ τῶν νόμων, ζῶντες κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν, ἐπεὶ μὴ δεδύνηται μεταβληθῆναι* (ib.). Lever man enligt ett förutbestämt öde, så kan man med rätta varken prisas, om man lever dygdigt, eller förebrås, om man gör motsatsen, ty *ὁ κατὰ τὴν προσοῦσαν αὐτῷ φύσιν ζῶν οὐδὲν ἀμαρτάνει*. . . . Om heimarmene regerar *οὐδεὶς οὖν κακός. ἀλλ' εἰσὶ κακοί, καὶ ἡ μὲν κακία ψεκτὴ καὶ ἐχθρὰ τῷ θεῷ, . . . ἡ δὲ ἀρετὴ προσφιλὴς καὶ ἐπαινετὴ, θεοῦ διατάξαντος νόμον τιμωρὸν τῶν κακῶν. οὐκ ἄρα εἰμαρμένη* (ib.). *πάντων γὰρ κακῶν μέγιστον* är att med den stora hopen av människor söka orsaken till våra synder i stjärnornas rörelser (VIII, 13). Nej, ej i en naturartad, oblidkelig nödvändighet ligger skulden, utan hos människan själv, i uppfostran och vanor, i själens lidelser och kroppens begär (VIII, 16).

Som det torde ha framgått av framställningen ovan, är det två tankar, som mötas i M:s opposition mot såväl en efter motsatsen materie-Gud orienterad dualism som mot den antika astrologin, och som ju kanske rättast kunna ses som två sidor av samma sak, ehuru med något olika accent. Dels att Gud ej är orsak (*αἰτία*) till synden, dels att det är människan, som bär ansvaret för den. Det är dels teodicéproblemet *θεοῦ ἀναίτιος* dels det religiöst-etiskt orienterade skuldproblemet. Ursprungsfrågan är ständigt förknippad med skuldfrågan, den förra äger sitt intresse i den belysning, den ger den senare. Detta sammanhang

har man all anledning att komma ihåg, när man tar del av M:s utläggning av syndafallsberättelsen. Visserligen är det här fråga även om problemet, hur synden en gång kommit i världen (alltså den genetiska frågan), men det är en ofta gjord iakttagelse, att Adam bland de grekiska fäderna i detta sammanhang ej så mycket behandlas som den urfader, från vilken människorna genom generationernas följd stamma, utan snarare som en typ, ett paradigm på människan i allmänhet. När man talar om protoplasten och hans fall, så är det faktiskt ej så mycket fråga om en historisk händelse¹⁹ i det förflutna, ur vilken sedan synden vinner sin förklaring i senare generationer genom någon sorts fysisk arvsprocess, ej heller kan man väl tala om någon *arvskuld*. Och dock är det hela tiden fråga om skulden, ej endast Adams utan även vår skuld. Ty det är typiskt, att när M. talar om Adam och hans synd, så är det faktiskt lika mycket fråga om synden, om *vår* synd och om *all* synd. (Se De res. II, 1 ff.) Han talar f. ö. flerfaldiga gånger om ἡμῶν ἐν τῷ πρωτοπλάστῳ διαγωγὴν (De res. I, 57, 1), ἡμῶν ἐν τοῖς πρωτοπλάστοις διαγωγὴν (ib. II, 1, 1 jfr I, 5, 2) och i De res. I, 55, 1 om paradiset ὅθεν καὶ ἐξεβλήθημεν ἐν τῷ πρωτοπλάστῳ. Jfr De res. II, 2. När budet var givet, hade djävulen i sin makt att verka begärelsen ἐν ἐμοί, παρορμήσας με. Detta är kanske en av de punkter, där en nutida läsare har svårast att sätta sig in i dessa teologers sätt att tänka och ta på problemen,

¹⁹ Naturligtvis är det ej vår mening att här bestrida att t. ex. M. ansett Adams-berättelsen som »historisk» och att Adam var en verklig människa av kött och blod, från vilken människosläktet stammar, men vad som här är av vikt är att se, *hur* man i sin tanke laborerar med denna Adamsgestalt. Och då är det skäl att observera att den fysiska härstamningen spelar föga roll. Den »historiske» Adam rycker upp på ett plan, som ger honom en ställning i viss mån över rum och tid. Han är »människan». Det sker ett omedelbart identifierande mellan Adam och »oss», för vilket tanken på den biologiska samhörigheten väl snarast är ett senare rationellt förklaringsförsök, som inträder, när man velat klargöra denna identitets, eller, om man så vill, detta inklusivitetsförhållandes art. Det är »vi», som syndade »i Adam», men detta fall är något sig ständigt upprepande, något som både »var och är». — Sättet att tänka påminner osökt om det man ofta möter t. ex. i djurfabler. Björnen är utan svans därför att räven en gång lurade den att sticka ned svansen i en vak, där den frös fast. Därför är »björnen», d. v. s. alla björnar, utan svans och detta utan att man tänker sig att det är »urbjörnen», från vilken alla björnar stamma.

och där man får vara ytterligt försiktig så att man ej inläser tankar, som varit tidens människor främmande. Det är svårt att se, vilken roll tanken på detta »vårt» syndande i Adam verkligen spelat, men även om man ej kan tala om *arvskuld*, så synes det oss dock svårt att förneka att människan enligt M. på något sätt är delaktig i Adams skuld.

Vi ha redan här velat fästa uppmärksamheten på dessa allmänna drag i behandlingen av syndafallsberättelsen, då vi, när vi i det följande skola söka närmare fixera, vari syndens väsen består, ofta få att göra med denna. M. talar faktiskt om synden, när han utlägger Gen. 3 och därtill anknyttande tankar. Därför är det metodiskt motiverat att även använda dessa ställen, även om det gäller en bestämning av den efteradamitiska människans synd.²⁰

Skulle man söka efter ett sammanfattande uttryck för syndens väsen enligt M., torde man ej kunna finna något lämpligare uttryck än *olydnad*. Här ligger syndens grundform, i olydnaden mot den gudomliga viljan med människans liv, med Guds tanke och bestämmelse med henne. Människan var skapad *ἐξω φθορᾶς* för att ära allas konung och skapare och i lovsång svara änglarnas jubelrop, som ljuder från himmelen (Symp. III, 6). Men så hände det, hon överträdde budet, och hennes fall blev fruktansvärt (ib.). M. lägger i De aut. stor vikt vid att det just är i olydnaden synden har sin rot. Människan lydde ej Guds bud. *καὶ τοῦτο καὶ μόνον ἦν τὸ κακόν, ἡ παρακοή* (De aut. XVII, 2). »Das Böse aber nenne ich den Ungehorsam» (ib. XVIII, 11). I denna skrift, där det ju, som ovan framhävts, gäller att gentemot fatalism och vissa dualistiskt färgade system stå på vakt mot en naturartad uppfattning av synden, drives denna synpunkt med styrka. Den första människan blev skapad *ἀτεξούσιον* d. v. s. *ἐλεύθερον* och samma frihet har de följande släktena fått i arv. Det är den gåva, som skiljer människan från hela den övriga skapelsen. Ty denna *ἀνάγκη* δουλεύει τῷ θεῷ προστάγματι. ... ἄνθρωπος δὲ τὴν ᾧ βούλεται πείθεσθαι προσέλαβεν ἐξουσίαν ἑαυτὸν δουλαγωγῶν, οὐκ ἀνάγκη τῆς φύσεως κρατούμενος (De aut. XVI, 3, 5). Denna förmåga till självständig lydnad är given τῶν κρείττωνων

²⁰ Till frågan om man måste antaga ett principiellt annat tillstånd och andra villkor hos denna än hos Adam återkomma vi senare.

ἐνεκα (ib. 5, 6). Ty hade människan skapats såsom något av det som genom nödvändighet tjänar Gud, hade hon ej kunnat få lön värdig sitt fria avgörande utan hade varit såsom ett skaparens ὄργανον. Men Gud ville att människan skulle komma till τῶν κρείττωνων ἐπιστήμονα och har därför givit henne makt att göra vad hon vill och uppmuntrar henne att vända denna makt till det bättre, alldeles som en fader råder sitt barn att lära sig sina läxor, i det han visar att detta är det bättre. Ty människan är fri, även sedan budet gavs. Hon kan underlåta att lyda. προστάττει δὲ, ἵνα τῶν κρείττωνων ἄνθρωπος ἀπολαύειν δυνήθῃ. . . ἵνα κρείττονος δωρήσεται ὡς ἀξίῳ μειζόνων τυχεῖν, ἀνθ' ὧν ὑπήκουσεν τῷ θεῷ καὶ τοῦ μὴ ὑπακούειν ἐξουσίαν ἔχων . . . »Denn nicht unvernünftig wollte Gott so die Gaben geben, nämlich die ewige Unverweslichkeit. Unvernünftig aber wäre sie ungerecht gegeben; sie wäre aber nicht gerecht gegeben, wenn nicht zu diesem beiden er die Macht empfangen hätte, sowohl zu gehorchen dem, was Gott befiehlt, ebenso auch,²¹ wenn er nicht will» (De aut. XVI, 6—10). Denna fria vilja bestod hos Adam ej i förmågan att välja något redan förefintligt ont, utan han var ensam skuld till att han lydde eller icke lydde Gud (ib. XVII, 1). Vilken vikt M. lägger vid tanken på att syndens grundform är olydnad mot Gud och intet annat, framgår också av den utredning, han gör beträffande djävulens roll vid fallet. Djävulen, som av Gud skapats god och var »eine gewisse zum Besseren dienende Kraft» (De aut. XIX, 4) övergav lydnaden mot Gud och blev en desertör och rebell. Inte ens hos djävulen är ondskan »substans». Även där är det fråga om en viljemotsättning. Denna tendens kommer också tydligt fram i M:s egendomliga resonemang om, varifrån djävulen fått kunskap om det onda, han åsamkar människorna. Ty dessa ha lärt olydnaden av djävulen, som då han gripits av avund över att ej även han ärats med att bli skapad till Guds avbild och likhet, förleder dem till att vända sig från Gud. Men även han vinner kunskap om det onda ur budet, ur Guds lag. »— il était tout d'abord jaloux, mais alors il ne connaissait pas la manière de faire le mal. Car, auparavant, il n'y avait rien qui fût mal et d'où il pût tirer la connaissance du mal. Il savait cependant que

²¹ Den slaviska texten helt visst fördärvad. Torde kunna kompletteras med »nicht zu gehorchen».

Dieu avait donné à l'homme une loi qui ne lui permettait pas de manger des aliments d'un certain arbre — non pas, me semble-t-il, que l'arbre renfermât la mort, mais parce que Dieu avait reconnu qu'il ne pouvait pas fournir d'aliment utile aux hommes; — soit parce que cette plante causait la mort, et voilà pourquoi il fut défendu à l'homme d'y toucher, et l'homme ensuite parut en mourir; soit encore que désobéir à Dieu fût cause de mort pour l'homme qui avait fait ce que Dieu avait défendu. Il persuada aux hommes de transgresser le commandement de Dieu, ne sachant pas encore où était le mal dans cette action; [Le sens du slave est mot-à-mot: ne sachant pas encore lequel des deux (laquelle de ces choses) est mal (c'est-à-dire si c'est le fruit de l'arbre qui est mortel, ou la désobéissance à Dieu.)] mais lorsque ensuite il entendit Dieu réprimander l'homme pour avoir transgressé son commandement et celui-ci recevoir le prix de sa condamnation, alors il apprit comment est le mal, lequel ne vient pas d'une substance antérieure, mais de la menace divine. (De aut. XVIII, 4—5, jfr även kapitlets forts.)²² Tanken på människans frihet och på budets, lagens betydelse är något M. ofta återvänder till. (Se t. ex. De res. I, 36, 2; 38, 3—4; 44, 4—5, II, 2, 7, m. fl.) Människan har blivit fri πρὸς τὴν αἵρεσιν τοῦ καλοῦ (I, 36, 2), πρὸς τὸ φυλάσσειν καὶ τηρεῖν νόμον, ... μὴ τηρεῖσαν λέγεται κακόν (I, 38, 4). Denna fria vilja har nu människan ej förlorat genom fallet, hon står alltfört inför avgörelsen för eller mot det gudomliga budet, den gudomliga lagen. Detta är en ståndpunkt, M. aldrig avvikit ifrån. Den var nödvändig för att hävda Guds godhet och människans skuld. Men härav får man ej dra den slutsatsen, att fallet skulle för mänskligheten sakna djupare betydelse, eller att M. skulle sakna blick för det mänskliga fördärvets djupt gripande allvar.²³ Ty den optimism, som kommer

²² Vi ha här anført J. FARGES' översättning (s. 173), då han synes bättre ha kommit till rätta med den slaviska texten. F. har i samarbete med slavisten M. A. Vaillant, professeur à l'École des Langues Orientales, på åtskilliga ställen förtydligat och korrigerat den av Bonwetsch givna översättningen. De meningar, som vi placerat inom [], äro hämtade ur en förtydligande not hos Farges.

²³ Jfr LUNDBERG o. a. a. s. 50. »Methodius synes ej äga någon djupare uppfattning af syndafallets följder för mänskligheten.» Anledningen till ett sådant omdöme torde ligga i den påpekade parallelliseringen mellan »OSS» och Adam, vilken ofta verkligen kan förleda en att fråga, om det

till uttryck i betonandet av människans bestående frihet, hennes förmåga att vända sig mot det goda, är dock ej ett utslag av en ringaktande syn på syndens makt och välde över människorna. M. har på många ställen gett uttryck åt rakt motsatta tendenser. Synden blir för honom en objektiv makt av fruktansvärd styrka, en makt, som understundom får en nära nog personlig karaktär, och som drar människan ned inom sin maktsfär bort från hennes högre bestämmelse. Djävulen och synden kunna här samman-smälta så att de äro svåra att skilja åt. (ὁ διάβολος, ὃν ἀμαρτίαν νῦν οὗτος ἐκάλεσε διὰ τὸ δημιουργὸν αὐτὸν ἀμαρτίας ὑπάρχειν καὶ εὐρετὴν De res. II, 2, 4). Tillståndet före och efter fallet kan betecknas som ἔξω φθορᾶς, resp. θάνατος (Symp. III, 6). I Symp. IV, 2 ger M. en målande skildring av fallet och dess följder. τὸ γοῦν ἀρχαῖον, μετὰ τὸ μετοικισθῆναι τὸν ἀνθρώπον ἐκβληθέντα διὰ τὴν παράβασιν, τὸ ρεύμα τῆς φθορᾶς ἐπὶ πολὺ προσεχύθη καὶ φερόμενον σφοδρῶς συρμοῖς ἐξαισίοις οὐ μόνον ἔξωθεν ἀτάκτως παρεφέρετο προστυγχάνον, ἀλλ' ἤδη καὶ ἐπεισχεόμενον εἴσω κατέκλυζε τὰς ψυχάς. αἱ δὲ συνεχῶς τοῦτο πάσχουσαι κωφαὶ καὶ δυσμαθεῖς ἐφέροντο, κυβερνᾶν ἀπαλλαγῆσαι τὰ σφέτερα σκάφη παρὰ τὸ μὴ ἔχειν ἐφάψασθαι βεβαίου τινός. I paradiset levde vi före budets givande ἐκτὸς ἐπιθυμίας, οὐ γινώσκοντες ὅπως ἐπιθυμίας ἀλόγου προσβολᾶς (De res. II, 1, 1). Djävulen har fått oss i sin makt, jag är såld »ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν» τῷ διαβόλῳ. ... δόξης ἐπιτεθείσης μοι τὴν ἐντολὴν ἀθετήσαντι πρᾶθῆναι τῷ κακῷ (De res. II, 2, 7). På många ställen talar M. om, hur synden, ondskan tagit sin boning i mig, i mitt kött etc. (t. ex. De res. II, 6; 7, m. fl.). Uttrycken variera, och söker man i en formel med terminologisk fasthet fixera, vari detta syndens tillstånd, denna syndens makt består, så möter man svårigheter, som knappast låta sig övervinna utan att göra våld på materialet. Men att synden haft och alltjämt har den mest vittgående betydelse i hans tänkande är ofrånkomligt. Den mest ingående skildringen av syndafallet och syndens fortgående betydelse i mänsklighetens liv, vi äga i M:s författarskap, finnes i De res.

är någon skillnad mellan »vår» situation och Adams. Denna parallellisering bör också varna oss att här anlägga ett strikt tidsschema prius—post, där det tidigare *förklarar* det senare. Att därför påstå att fallet ej skulle haft nämnvärda följder (endast i denna mening diskutera vi här »djupet» i M:s uppfattning) synes oss förhastat, som framgår av framställningen ovan.

II, 1 ff. I det följande skola vi ta upp till diskussion några av grundtankarna härifrån och särskilt söka belysa, i vad mån det mänskliga fördärvet främst är att fatta som något fysiskt, om det är något som framför allt häftar vid kroppssidan, »en fysisk depravation», och överhuvud söka förstå M:s tankar om synden även från den objektiva sida, som sist berörts. Syndens makt är en följd av synden, genom överträdelsen äro vi sålda åt ondskan, ondskan triumferar genom sin egen maktutveckling, när människan syndar så binder hon sig alltmer vid ondskan och ger denna tillfälle att utöva sin fördärvbringande verksamhet. Men denna ondskans objektiva till synes nästan personliga karaktär, är väl ett bevis på M:s övertygelse om de gudsfiendliga krafternas styrka, allmännelighet och oundkomlighet, men helt visst innebär det en misstolkning, om man därför omedelbart ville tolka dem som fysiska, kroppsliga defekter. I vilken relation stå då kroppssidan av människan och syndigheten till varandra?

Först och främst möta vi här samma tendens som förut vid oppositionen mot att fatta materien som det ondas princip. Lika litet som materien kan kroppen fattas som det vilket ytterst är skulden till synden eller som något i och för sig ont. Med kraft trycker han i De res. I, 29 ff. på den inre motsägelse hans origenistiska motståndare inveckla sig i, då de dels vilja göra kroppen till ett straff, en boja, ett fängelse, som själen ålagts för begången synd, dels göra gällande att kroppen är orsak till synden.²⁴ Läkaren Aglaophon tvingas att erkänna, »att icke kroppen här är skuld till det onda» ἀλλ' αὐτῇ ἡ ψυχὴ ἐν ἑαυτῇ (De res. I, 29, 7). Om M. gentemot en synduppfattning, som vill göra kroppsligheten till det ondas källa, finner anledning att betona, att det är själen, som syndar och att man ej kan förebrå kroppen, om den levde κατὰ τὴν προσοῦσαν αὐτῇ φύσιν (De res. I, 59, 4), så gör han med samma styrka gentemot förfäktarna av ett preexistent fall, för vilka kroppen fick karaktär av ett fängelse och en boja för själen, gällande, att kroppen dock har del i synden. Ty människan syndade ej före hon hade fått kropp. οὐ φαίνεται χρόνος, ἐν ᾧ ἐκτὸς ὑπήρξαμεν σώματος (De res. I, 54, 4). Tvärtom sam-

²⁴ οὐ γὰρ ἔμφορος, ὅτε μὲν ὡς διὰ τὸ σῶμα λέγειν τὰς ψυχὰς ἡμαρτηκέναι, ὅτε δὲ, ἐπειδὴ περ ἡμάρτοσαν, διὰ τοῦτο δεσμὸν αὐτὸ καὶ παγίδα πρὸς κατάκρισιν γεγενέσθαι. De res. I, 54, 2.

verkar kroppen till båggedera, både till rätt och orätt.²⁵ Här, som mångenstädes annars, kan man iaktta, hur M:s antropologiska intresse går ut på, ej någon etisk dualism mellan kropp och själ, utan hur det häftar vid *hela* människan. Kroppen är ej orsak till människans synd, men väl »tillsamman med själen skuld både till gott och ont» (ib.). Ty själen använder kroppen som sitt organ. »Både att synda och att icke synda sker genom kroppen i det själen använder den som redskap antingen till dygd eller till ondska» (De res. I, 60, 1). Om man å ena sidan ej skulle kunna tala om synd i egentlig mening, om kroppen av naturen vore syndig, så gäller å andra sidan, att om kroppen ej varit, så skulle själen ej besegrats av oförnuftig lust. χωρίς σώματος ὑπὸ ἀλόγου ἡδονῆς οὐ κρατεῖται ἡ ψυχὴ, ἐκρατήθησαν δὲ οἱ πρωτόπλαστοι ἀλόγῳ δελεασθέντες ἡδονῇ (De res. I, 54, 4). Tendensen är klar. Synden är ej något som hör kroppsligheten till som sådan, själen är ej något renare och förnämare,²⁶ som s. a. s. skulle kunna skjuta skulden ifrån sig över på kroppssidan av människan. Men hos M. finnes dock å andra sidan åtskilligt, som knyter synden på det intimaste samman med σάρξ, med »begärelsen», med den »oförnuftiga lusten» och vad de nu äga för namn alla dessa begrepp, som synas förknippa synden så intimt med kroppsligheten.

Alltifrån fallet har »synden» tagit sin boning i människan. — ἐντεῦθεν ἐκ τῆς παρακοῆς τὴν ἀμαρτίαν λαβοῦσαν γένεσιν εἰς αὐτὸν εἰσῳκημέναι. οὕτως γὰρ πρῶτον στάσις ἐνέπεσε, σφαδασμῶν τε καὶ λογισμῶν ἀνοικείων ἐπληρώθημεν, κενωθέντες μὲν τοῦ ἐμψυχήματος τοῦ θεοῦ, πληρωθέντες δὲ ἐπιθυμίας ὑλικῆς, ἣν ὁ πολύπλοκος ἐνέπνευσεν εἰς ἡμᾶς ὄφεις (De res. II, 6, 2). Genom »begärelsen» är det som synden blivit hemma »i» oss. Mer än en gång talar M. än om τὴν ἀπὸ τῆς παραβάσεως διὰ τῆς ἐπιθυμίας εἰσοικισθεῖσαν εἰς ἡμᾶς

²⁵ De res. I, 31, 6—7; 54, 4 m. fl.

²⁶ I Symp., som ju så intimt, i varje fall formellt, sluter sig till platonska tankegångar, får själen understundom karaktären av »det högre», som svingar sig upp över jordelivet. S. tillhör ju M:s tidigare författarskap och möjligen har han här undergått en utveckling till större klarhet, men det är f. ö. svårt att ur tillfälliga platoniserande uttalanden, som förekomma här, dra slutsatser angående hans principiella ståndpunkt. Angående M:s beroende av Platons dialoger se framför allt JAHNIUS, S. Methodius Platonizans.

ἀμαρτίαν (De res. II, 6, 4), än om τὴν ἀμαρτίαν τὴν κατοικήσαν διὰ τῆς ἐπιθυμίας ἐν τῷ σώματι (De res. II, 8, 5), τὴν ἀμαρτίαν βασιλεύουσιν τῆς σαρκὸς (ib. II, 8, 8). Han talar om syndens lag, som är i kroppens lemmar, boende i oss genom överträdelsen (ib. II, 8, 2), om τὸ κακὸν εἰσοικισθὲν ἐν τῇ σαρκί μου (ib. II, 2, 7).

Under exeges av Rom. 7 ger M. i andra boken av De res. en framställning av begärelsen och besläktade begrepp. Först (kap. I) går han in på epitymins förhållande till lagen, budordet. Innan budordet gavs, levde vi utan begärelse, ty så länge vi ej hade en regel efter vilken vi kunde leva, så måste vi sägas vara fria från varje tadel, ὅτι μὴ δύναται τούτων ἐπιθυμῆσαι, ὧν μὴ κεῶνται· καὶ ἐπιθυμῆσῃ δέ, οὐκ αἰτιαθήσεται. Som synes glider tanken i någon mån mellan föreställningen om lustens uppkomst och dess tillräknande. Till sitt väsen sträcker den sig efter den förbjudna frukten. Ty hur skulle man begära och älska det som ej var förbjudet eller som man ej led brist på. Denna mot den gudomliga viljan upproriska begärelse är ett djävulens verk (kap. 2). μετὰ τὸ νομοθετῆσαι τὸν θεὸν καὶ διαστείλασθαι μοι ἃ ποιητέον καὶ μὴ ποιητέον, κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ τὴν ἐπιθυμίαν ὁ διάβολος. Ty Guds föreskrift, Guds νόμος är väl given till att frälsa, och är andlig, helig, rättfärdig och god, men djävulen fick genom budet möjlighet att bedra oss och dödade oss i det han verkade, att vi blevo skyldiga under Guds domsord. Människan finner sig ställd mellan två objektiva makter, den andliga lagen, budet, och den hyliska, d. v. s. ormens råd. När aposteln talar om, att han är sarkisk och såld under synden, så syftar det på att människan, i valet mellan dessa lagar, valde den hyliska och så hemföll åt onskans makt. När M. nu skall skildra denna onskans makt, sker det genom utläggning av Pauli ord om det goda, som han vill, men ej gör etc. (kap. 2—4). Dessa ord få ej fattas såsom gällande τοῦ τελεσιουργῆσαι τὸ φαῦλον, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ μόνον ἐνθυμηθῆναι i det opassande tankar ofta plötsligt komma i vårt sinne ἐμφανταζόντων ἡμᾶς πρὸς ἃ μὴ θέλομεν. Dessa »tankar» komma över oss utifrån, vi kunna ej hjälpa det, det står ej i vår makt att helt hindra tankarna på det orätta att falla över oss, men väl att ej umgås med dem och lyda dem. Dessa främmande tankar, som vi understundom tänka utan att vilja det, vi veta ej varför, är det nödvändigt att förgöra och

bringa till tystnad, för att de ej må göra sig breda och behärska själen. Ty det är omöjligt att, när dessa ha fritt spelrum, det goda kan växa upp. τοῦτο ἀγαθὸν τέλειον, μὴ μόνον τοῦ ποιῆσαι αὐτὰ ἐγκρατεῦσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἐνθυμηθῆναι. Vi ha visserligen förmågan att *vilja* att icke komma på dessa tankar, men icke att verkligen bringa det därhän, att vi tillintetgöra dem, så att de ej åter dyka upp. Dessa tankar är det David åsyftar, när han beder: rena mig från mina hemliga brister. Dessa onda tankar fylla oss nu med begär av än det ena än det andra slaget (kap. IV): »Du ser hur de komma samman mot oss utifrån tack vare synden, som bor i oss, ständigt uppeggade mot oss som galna och rasande hundar och fräcka rövare av orättfärdighetens tyrann och hövding». Det finns emellertid två sorters tankar i oss (kap. VI, 5) τὸ μὲν ἀπὸ τῆς ἐπιθυμίας τῆς ἐνθωπευούσης ἐν τῷ σώματι συνιστάμενον, ἥτις ἐξ ἐπιπνοίας ἐγενήθη τοῦ ὕλικου πνεύματος, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ κατὰ τὴν ἐντολὴν, ὃν ἔμφυτον ἐλάβομεν ἔχειν καὶ φυσικὸν νόμον, πρὸς τὸ καλὸν ἡμῶν ἐξεγείροντα καὶ ἐπανορθούμενον τὸν λογισμόν. Dessa »tankar» korrespondera med tvenne »lagar», den hyliska lagen och Guds, andens lag, vilka stå i strid med varandra. Bägge kunna de emellertid vinna gehör hos människan. Ty liksom det finns en ond begärelse, så kan M. också tala om ἡ πρὸς τὸ ἀγαθὸν ὁρμή och ἐπιθυμία τοῦ νοός (ib. VI, 6), ἐπιθυμία τοῦ πνεύματος (ib. II, 8, 7). Den »lag», som strider mot och motverkar denna Guds lag, är det som ständigt låter lidelsefulla och hyliska impulser hän mot laglöshet växa fram. Som synes är M:s användning av lagbegreppet synnerligen vid och allmän. I kap. VII ger han en översikt över de olika bemärkelser, i vilka lagtanken användes av Paulus, och här finna vi ett tämligen typiskt uttryck för den människans ställning mellan ont och gott, som M. på många ställen ger uttryck åt. Tre lagar finner han hos Paulus: 1. den som är i enlighet med det i oss medfödda goda, τὸν κατὰ τὸ ἔμφυτον ἐν ἡμῖν ἀγαθόν; 2. den som kommer från den ondes angrepp och ofta drar själen till lidelsefulla tankar; 3. den som är i enlighet med synden, som från begärelsen bor i köttet, τὸν κατὰ τὴν ἀμαρτίαν ἐκ τῆς ἐπιθυμίας ἐνσκιρρώσαντα ἐν τῇ σαρκί. Den första och sista av dessa tre in- taga tydligen en analog ställning, de utgöra »det bättre» och »det

sämre» i människan.²⁷ Den andra utgör vad som på andra ställen kallas djävulens råd o. dyl., den utifrån kommande påverkan och frestelsen. I denna översikt saknas en »lag», som M. ofta annars talar om, nämligen Guds lag, råd, uppmuntran, ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς, ὃ δὴ ἐστὶ τὸ εὐαγγέλιον, διὰ τοῦ κηρύγματος πρὸς ὑπακοὴν τεθεὶς καὶ ἄφσιν ἀμαρτημάτων (kap. VIII, 8). »Lagen» tages hos M. i två olika bemärkelser. Dels som det utifrån kommande budet, dels som de i människan förefintliga tendenserna, impulserna till det bättre eller sämre.²⁸ »Du wirst auch auf zwiefache Art das Gesetz genannt finden, einmal das Gebot selbst, ein andermal auch die dem Gebot widerstrebende Begierde» (De res. II, 17, 7). »Den lag, som utifrån inblåses av den onde, och genom sinnena utgjuter sig som asfaltströmmar inåt över själva själen, stärkes genom den lag, som är i vårt kött enligt begärelsen». Ty i oss finnes τὸ μὲν βέλτιον, τὸ δὲ χεῖρον. καὶ ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατέστερον γεννηθῇ, φέρεται ὅλος πρὸς τὸ ἀγαθὸν ὁ νοῦς· ὅταν δὲ τὸ χεῖρον ἐπιβρίση πλεονάσας, ὃ ἀντιστρατεύεσθαι τῷ ἐν ἡμῖν λέγεται ἀγαθῷ, ἀγεται πάλιν ἀντιστροφῶς πρὸς φαντασίας παντοδαπὰς ὁ ἄνθρωπος καὶ λογισμοὺς χείρονας (kap. VII).

Det syndens fördärv, som i dessa utredningar fått ett så skiftande terminologiskt uttryck, den onda begärelsen, de utifrån anstormande tankarna, djävulens, syndens lag i vårt kött etc.

²⁷ Denna tuklyvning av människan får, som påpekats, ej identifieras med den mellan kropp och själ. Den går snarast genom bägge som ett uttryck för deras inriktning mot det goda eller onda. Denna tendens mot det goda är ὁ »ἔσω» ἄνθρωπος (De res. II, 6, 6).

²⁸ I den i Bonwetschs upplaga s. 341 i noten meddelade parallelltexten ur Catene Μεθοδίου är systematiseringen av de fyra lagarna klart genomförd. Här finna vi fyra lagar. 1. Guds lag, τὸ εὐαγγελικὸν παιδεύμα, ἔξωθεν διὰ τοῦ κηρύγματος εἰσὶν καὶ τὴν ψυχὴν ῥυθμίζων. 2. Den som strider mot Guds lag, även den τῶν ἐπεισιόντων ἔξωθεν ἐστὶ κατ' ἐνέργειαν τοῦ πονηροῦ τὴν ψυχὴν αἰχμαλωτίζων. Dessa två ἔξωθεν ἡμῖν ἐπεισεύουσιν, den ena uppmuntrande oss till ἀγαθοεργίαν den andra till κακίαν. 3. Den om vilken det heter »τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου», ὃ τῇ φύσει ἡμῶν ἐγκατασπαρεῖς παρὰ τοῦ δημιουργοῦ, ἐπὶ τὰ τῷ θεῷ φιλα παροτρύνων. 4. Den som betecknas med »τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσιν μου», ὃ φιλαμαρτήμων, ὃς διὰ τῆς πρὸς τὸ κακὸν συνηθείας ἐνεσκήρρωσεν ἐν ἡμῖν τὴν ἀμαρτίαν. Dessa två senare ἔνδον εἰσὶ καὶ τὴν ψυχὴν συνέχουσιν. Som synes är den ovan omtalade korrespondensen här klart genomförd. Ἐκαστος γὰρ τῶν ἔξωθεν ἐπεισιόντων τὸν οἰκεῖον καὶ κατάλληλον ἔνδον καὶ ἐν ἡμῖν ὄντα νόμον κινῶν καὶ διερεθίζων ἢ εὐσεβεῖν ἢ ἀσεβεῖν ἡμᾶς προτρέπειται.

är det nu som M., som tidigare framhävdes, sammanfattande kan benämna död. Omedelbart efter det ur kap. VII just citerade stycket fortsätter han i kap. VIII οὗ δὴ καὶ χάριν ὁ ἀπόστολος εὔχεται ῥυσθῆναι, θάνατον αὐτὸ καὶ ὄλεθρον εἶναι ἡγούμενος. Nu synes det ännu klarare hur förfelat det är att skilja synd och död som orsak och följd enligt ofta brukat mönster. I viss mån skulle man ju t. o. m. kunna vända om förhållandet. Ty döden i betydelse av epitymin, syndens lag i våra lemmar, den onda tanken etc. är ju i viss mening förutsättning för människans syndiga handlande.²⁶ Denna syndens objektivitet är något män-

²⁶ Ett intressant exempel på hur man förstått att ge döden, även den »naturliga», en plats som mänsklighetens fördärvare och detta just i »etiskt» avseende ger oss EUSEBIUS i De Theophania, Bok III, LXIff. »Denn früher war der Tod allen Menschen furchtbar, er, der unser ganzes sterbliches Geschlecht verderbte, und seine Herrschaft wurde für eine Auflösung der ganzen menschlichen Natur, der Seele zumal und des Leibes, gehalten und niemand hat jemals vermocht, dies Furchtbare von den Menschen (zu entfernen und) zu vertilgen. Alle vielmehr waren sie Wehklager, ... aus Furcht vor dem Tode, und es gab keinen Trost für die Menschen gegenüber diesem Übel, ... Besser als alle und höher als alle war (der Tod), und es hatte den Sieg inne *gegen alle* der hohe, ruhmredige, übermütige Tod, durch den das ganze sterbliche Geschlecht geknechtet war und in allerlei Freveln sich wälzte, in Besudelungen mit Blut, in unrechten Taten und im Irrtum jeder Art der bösen, gottlosen Bosheit; denn *aller dieser (Dinge) Ursache war der Tod* (spärrn. av oss). Denn da sie nach dem Tode nicht mehr existierten, so taten sie in ihren Lebensführungen das, was vieler Tode würdig war, und da sie sich *einer Rechenschaft* nicht unterwarfen, so lebten sie wegen der Auflösung infolge des Todes ein Leben, das kein Leben war, nahmen weder Gott in ihr Denken auf, noch (erwarteten sie) das gerechte Gericht Gottes, noch belebten sie die Erinnerung an die verständige νόμα ihrer Seele, sondern hatten den Tod als den Einen harten Herrscher [im Gebrauch] und redeten sich selbst ein, dass das aus ihm (stammende) Verderben (der Leiber) eine Auflösung des ganzen (Menschen) sei, und nannten den Tod den reichen Gott, daher (der Name) Pluton.» Efter en skildring av mänsklighetens förfall i av-gudadyrkan och allehanda laster följer åter »*Aller dieser (Dinge) Ursache war der Tod*» (spärrn. av oss). Om döden här uppträder som en långt ifrån etiskt-religiöst indifferent faktor så också övertinnandet av döden genom Logos. Efter att ha skildrat detta dödens besegrande fortsätter E. (kap. LXIII): »Daher entstand fortan den Menschen Fürsorge für ein heiliges und keusches Leben und Eifer für alle Tugend ...». Liknande tankar är E. inne på i Laus Const. VII. Hänvisning till dessa ställen ha vi fått hos J. GEFFCKEN, Zwei griechische Apologeten s. 311. Citatet anförte efter

människan ej kan undandraga sig. Människan kan ej helt frigöra sig från den, tillintetgöra den, det kan endast den makt, som är den suveränt överlägsen, Gud (se ovan å s. 25 ff. anförda citat angående syndens rötter). Ingen vågar väl berömma sig av att vara så helt fri från synden *ὡς μηδὲ καὶ ἐνθυμηθῆναι τὸ σύνολον ὅλως τὴν ἀδικίαν* (De res. I, 41, 3). Här tycks ju dock föreligga en uppfattning av »synden», för vilken den är något som är undandraget den mänskliga fria viljan, den är något, som denna viljas annars betonade suveränitet ej kan få bukt med. Visserligen betonar M., att vi kunna hindra dessa syndarötter att skjuta skott och bära frukt, men att helt förgöra dem, det kan endast den gudomlige Nyskaparen. Men hur går detta samman med det förut berörda betonandet av att det endast är det som kan regleras av den mänskliga friheten,³⁰ som är att betrakta som synd? Ofrånkomligt är ju dock, att M. talar om det senast skildrade mänskliga fördärvet som *ἀμαρτία*. Att bringa dessa tankelinjer till en rationellt acceptabel harmoni utan logiska slitningar låter sig knappast göra. Här förefinnes en spänning mellan olika synpunkter, som ej, såvitt vi se, kan elideras, men som man får söka förstå utan allt för stränga anspråk på harmonisk konsekvens.

Det synes oss ofrånkomligt att M. talar om synden, fördärvet, i två bemärkelser, vilka vi redan i framställningen ovan sökt markera med talet om den dels som en olydnadens viljeakt dels som en objektiv makt, vilken människan väl till det yttersta kan och måste bjuda spetsen, men som hon dock ej kan helt rå på. Denna syndens makt finner ju sin personliga förtätning i djävulen och hans härskaror, demonerna (se C. Porph.), djävulens verk finner M. i »den ondes råd och lag». Den fördärvets flod, som utgår från honom, har också blivit bofast i människan själv, ja, ej endast i kroppen utan in över själarna har den trängt och översvämmat dem, förmörkat den låg efter det gudomliga, dessa

HUGO GRESSMANN'S edition i Gr. chr. Schriftst. Eusebius Werke, III. Bd., 2. Hälfte.

³⁰ Jfr förutom anförda tankar även De aut. XVIII, 12, »Ich sage daher, dass (auch) der Mensch mit Recht Strafe empfangen für das, was er tut, denn mit eigenem Willen gibt er sich zum Lernen, er steht aber ab vom Lernen dann, wenn er selbst will. Denn er hat die Macht zu wollen und nicht zu wollen. Es folgt aber, dass er auch tun kann, was er will.»

ägde (Symp. 4, 2), och väckt den onda begärelsen. Människans ställning är ej *endast* den självhärliga väljarens, hon blir skådeplatsen för slitningen mellan två makter, som verka utifrån — och inifrån. Som vi sett korrespondera de »yttre» makterna mot »inre» tendenser. »Död och fördärv beteckna ej det som fördärras, utan det som fördärvar och dödar, oförgänglighet och liv ej det som blir gjort oförgängligt och uppväckes till liv utan det som gör oförgänglig och uppväcker» (Symp. III, 7).

Frågan är nu om denna syndens makt kan tolkas främst som en fysisk företeelse? Den punkt, där denna fråga blir särskilt trängande är givetvis beträffande syndens makt »i» människan, i fråga om begärelsen, sarx o. dyl. uttryck. Att den sättes i förbindelse med kroppssidan hos människan har tillräckligt tydligt framgått av framställningen ovan, men därför är det ej givet, att den själv huvudsakligast ses som något fysiskt. Nu är det helt visst alldeles obestriddigt, att av de konkreta synder, som M. tar i sikte, så inta sinnlighetssynderna en av de allra främsta platserna. Annat är ju ej att vänta av denne jungfrulighetens hänförde sångare.³¹ Men härav kan man ej sluta, att t. ex. den sexuella driften som sådan, alltså sexualiteten som fysisk funktion, får identifieras med epitymin. Det är snarast förvånande att se hur mån M. är att gardera sig mot att hans lovsång till jungfruligheten skulle giva anledning till missaktande av äktenskapet och den sexuella gemenskapen överhuvud. När Marzella i Symp:s första tal framställt mänsklighetens utveckling som en utveckling från syskonäktenskap över polygami och monogami till full avhållsamhet, så låter M. Theophila i andra talet korrigera en så ensidig uppfattning, innebärande att det högsta målet här på jorden skulle utgöra ett tillstånd, där barnafödandet hade upphört. I den sexuella extasen, förebildad i Gen. genom Adams sömn, erbjuder människan Gud sitt »revben» till att skapa en ny människa, hon deltagar i Guds fortsatta skapargärning. πῶς οὐ τολμηρὸν τὸ βδελύσσεσθαι τὴν παιδουργίαν, ἣν αὐτὸς οὐκ ἐπαισχύνεται ταῖς ἀμύαντοισι ὁ παντοκράτωρ ἐργαζόμενος χερσὶ; (Symp.

³¹ Ang. jungfrulighetsidealet se, förutom BONWETSCH och FARGES, HUGO KOCH, *Virgines Christi*, s. 100. T. u. U. XXXI, 3. R I, 1907, och KARL MÜLLER, *Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche*, 1927 (i *Aus der akademischen Arbeit* 1930).

II, 2).³² Även här gäller M:s vanliga regel att intet är ont annat än genom det sätt, på vilket det användes. Nu är det, som sagt, obestridligt, att för M, en av begärelsens huvudformer, en av dess infallsportar s. a. s. just utgöres av sexualiteten, den framträder i omåttligheten, i otukten, i lidelsen, som pockar på tillfredsställelse. Härom är hela Symp. ett enda stort vittnesbörd. Men liksom M. vidgar jungfrulighetsidealet till att bli en sammanfattning för hela människans ans och tuktan, för hela helgelselivet, och värnar sig mot att låta det onda häfta vid det fysiska, så är han också mån om att syndens anknytning till kroppsligheten ej får fattas på ett »naturalistiskt» sätt. Epitymin blir ett uttryck för människans hela gudsförgättna inriktning, svarande mot andens eller förnuftets epitymi. Detta kommer i all synnerhet till klart uttryck i M:s utläggning av begreppet sarx hos Paulus (De res. II, 17 och 18). Liksom med »värld» ej menas »jenen Bestand von Himmel und Erde selbst, welcher nach dem wirklichen Welt genannt wird, — sondern den verlassenen dem menschlichen Irrtum gemässen Glauben», liksom »die Welt» som »im Argen liegt» ej betecknar världen själv utan »der in die Sünde verirrte Gehorsam des Menschen», »der auf die Ungerechtigkeit gerichtete freie Wille des Menschen» så blir också »doppelt Fleisch verstanden, sowohl vom Fleisch selbst als von fleischlichen Handlungen», »so wird auch Fleisch nicht das Fleisch selbst als nicht imstande zu erben das Reich Gottes genannt, sondern die sündenliebende Sitte. ... Denn die in bösen und argen Lüsten Lebenden ... werden passend statt Menschen Fleisch genannt». Σάρκα, οὐ τὴν σάρκα αὐτὴν ἐδῆλωσεν, ἀλλὰ τὴν ἄλογον πρὸς τὰς μαχλώσας τῆς ψυχῆς ὁρμὴν ἡδονάς. »Kött» är här *själens* drift mot yppiga njutningar! Han är i De res. I, 58, f. ytterst noga att betona, att det är τὸ φρόνημα τῆς σαρκός d. v. s. livet i utsvävning och ej köttet självt som är ἐχθρα εἰς θεόν. ἔθως γὰρ αὐτῷ (Paulus) σαρκικόν τὸν οὕτως ζῶντα ἀνθρώπον λέγειν. Kroppens drift till lust måste skiljas strängt från kroppsligheten, πῶς γὰρ ἂν μεμπτέον ἐδύνατο τὸ σῶμα κατὰ τὴν προσοῦσαν αὐτῷ φύσιν βιοῦν εἶναι; Det är ej om kroppsligheten utan om denna φρόνημα, som ordet gäller att den ej kan underordna sig Guds lag.

³² Jfr Symp. II, 5 ... säden tar del i det gudomliga skaparverket (θείας μοίρας τῆς δημιουργικῆς) och får därför ej anses vara skuld till τῶν τῆς ἀνομιᾶς ὑπεκκαυμάτων.

Det synes oss, efter vad som anförts, svårt att, som ofta skett, fasthålla vid en övervägande naturalistisk³³ synduppfattning vad beträffar M:s tänkande. Gång på gång möta vi uppenbar polemik just mot vad som för honom stod som »fysisk» betraktelse av fördärvet. Visserligen knytes detta — i synnerhet ge vissa paulinska tankegångar anledning här till — nära även till kroppslivet, och människans sinnliga natur tycks utgöra inkörsporten för fördärvets flod, men den strömmar in över själen, liksom också synden fullgöres genom kroppen, men även här söker M. gardera sig och omböjer snarast de paulinska uttrycken i spiritualiserande riktning. Det har inför dessa tendenser synt oss, som komme man M:s tänkande närmre in på livet genom att undvika tillspetsade termer, sådana som »fysisk», »naturalistisk», o. d. och lägga om den motsats, man funnit mellan »personliga» och »fysiska» tendenser inom det »grekiska» tänkandet efter den ovan genomförda linjen objektiv makt och viljehandling. Gent emot de förebräelser för brist på »verkligt djup» och för att synden ej »avkastar några psykologiska verkningar av bestående art» (Ljunggren s. 177) och att intresset häftar vid de enskilda handlingarna utan att synden tänkes konstituera en bestämd viljeriktning kan det vara skäl att trycka på denna objektiva

³³ GUSTAF LJUNGGREN har i Det kristna syndmedvetandet intill Luther s. 176 f. gett en skiss av den grekiska synduppfattningen, där han på traditionellt sätt framhåller brytningen mellan »moralistiska» och »naturalistiska» synpunkter. Vad M. beträffar, synas där tillämpade kategorier föga lyckliga. I synnerhet krävde termerna en närmare fixering. Den syndens makt, som ovan tecknats, synes oss högst illa täckas av en term som »naturalism». L. synes härmed mena dels »överbälde för sinnlighetsidan hos människan» dels att detta överbälde »framstod såsom utslag av en viss i naturen eller genom arv grundad nödvändighet, beroende på den hemfallenhet under dödens och förgängelsens makt, som tillkom människan såsom sådan». Först och främst krävde termen sinnlighet en fixering. Är den = den kroppsliga, synliga sinnevärlden i motsats till andens värld eller är sinnlighet = lidelse, utsvävning o. d. Även om nu sinnlighetens *överbälde*, i vilken betydelse man än fattar ordet, d. v. s. dess framträdande på bekostnad av högre intressen, utgjorde syndens grundform, så vore det väl knappast tillräcklig anledning att stämpla uppfattningen som »naturalism». Men hos M. går det i varje fall ej att fatta detta överbälde som grundat i någon naturnödvändighet. Tvärtom betonar han, att man kan behärska begärelsen, så att den ej bär frukt. — Vår reservation här gäller t. v. endast L:s framställning, så tillvida som man vill göra den gällande beträffande M.

syn.³⁴ Är det ett uttryck för »djup», att se synden som något överindividuellt, som något utöver den enskilda handlingen nående, så finna vi detta djup rikligen företrätt hos M. Fråga är väl också, om vi ej här träffa på en antinomi, som går genom hela det kristna tänkandet över dessa ting. Synden är något högst personligt, för vilket individen har att avlägga räakenskap, men den är tillika något som utövar sin makt utöver den enskildes verk. *Människan är både syndens subjekt och objekt.* Att tanken på skulden orienteras främst efter frihetsläran och aktualiseras inför den »enskilda» handlingen är förklarligt, men att alltför ensidigt driva den synpunkten att synden som objektiv makt skulle vara något utanför skuldkänslan liggande torde nog vara att driva en distinktion, som skett i analysens intresse, en smula långt. Direkta vittnesbörd om att M. fattat den som behäftad med skuld sakna vi, men också om motsatsen. (Jfr Bonwetsch, Methodius s. 81.) Men då hela detta fördärvets tillstånd ju ytterst har sin rot i »människans» olydnad och överträdelse av »budet», »lagen», och då M. ej uttryckligen visat böjelse att fritaga människan för ansvar på denna punkt, synes det oss långt sannolikare, att han sett människan som skuldbelastad syndare rätt och slätt utan att hos henne avskilja någon skuldfri synd. Någon säkerhet torde dock svårligen kunna uppnås på denna punkt.

³⁴ Det nära sammanknyttandet av begreppen synd och död, som vi konstaterat, synes också vittna om ett betraktelsesätt av synden, som knappast låter sig fångas i »enskilda handlingar». Och säger man att den ej avkastar »psykologiska verkningar av bestående art», så måste man dock erinra om hur föga överhuvud tidens tänkande rör sig i »psykologiska» kategorier. Lika litet kan man fånga denna synduppfattning i rent »etiska» kategorier. Här om någonstans blir det klart att *synden är ett religiöst begrepp. Allt som ligger i strid med gudsviljan hör in i dess sfär.* Därför kan också döden, den lekamliga, dras in bland de gudsfientliga makterna, som den siste fienden som besegras, ty döden är något som, om den ej »besegras», utgör Guds skapelses fördärv, och dess skilsmässa från Gud. Som besegrad i uppståndelsen visar den sig dock som ett led i Guds frälsningsverk. Även fienden tvingas att tjäna hans syften.

Athanasius.³⁵

Som vi sett, utgör tanken på synden en av de tankar, som måste betecknas som centrala i Methodius' teologi. Ganska ofta

³⁵ Det är oss omöjligt att här ingå på de ännu säkerligen ej slutdebatterade litterärkritiska frågorna. Vi ha fått nöja oss med att bygga på det material, som på forskningens nuvarande ståndpunkt kan anses som tämligen allmänt erkänt äkta. När någon gång material indrages från tvivelaktiga eller erkänt oäkta skrifter, har detta speciellt anmärkts. Vi notera nedan utan anspråk på fullständighet de viktigaste inläggen från de senaste decennierna till frågan om omfattningen av A:s författarskap (se f. ö. de större dogmhistorierna och BARDENHEWERS, CHRIST-STÄHLINS och PUECHS litteraturhistorier. Rikliga litteraturhänvisningar ger också JOSEPH LIPPL i sin *Athanasius der Grosse*, inledningen till den i sista upplagan av *Bibliothek der Kirchenväter* upptagna Athanasius-översättningen): A. EICHORN, *Athanasii de vita ascetica testimonia collecta*, 1886. J. DRÄSEKE, *Athanasiana. Untersuchungen über die unter Athanasios' Namen überlieferten Schriften wider Apollinaris von Laodicea*. Th. Stud. Krit., 1889. *Ds.*, *Athanasiana, Untersuchungen über die unter Athanasios' Namen überlieferten Schriften »Gegen die Hellenen» und »Von der Menschwerdung des Logos»*. Th. Stud. Krit., 1893. *Ds.*, *Zur Athanasios-Frage*. Z. W. Th., 1895. *Ds.*, *Athanasios pseudoepigraphos*. Z. W. Th., 1895. H. STRÄTER, *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius*, 1894. FR. LAUCHERT, *Die Lehre des heiligen Athanasius*, 1895. F. HUBERT, *Die Jugendschrift des Athanasius*. Z. K. G. XV, 1895. K. HOSS, *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius auf Grund einer Echtheitsuntersuchung von Athanasius contra gentes und de incarnatione*, 1899. A. STÜLCKEN, *Athanasiana, Litterar- und dogmengeschichtliche Untersuchungen*, 1899. J. GUMMERUS, *Die homöusianische Partei*, 1900. H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea*, 1904. E. v. D. GOLTZ, *Λόγος Σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον* (De virginitate) eine echte Schrift des Athanasius. T. u. U., N. F. XIV, 1905. FR. KEHRHAHN, *De Sancti Athanasii quae fertur contra gentes oratione*, 1913. E. WEIGL, *Untersuchungen zur Christologie des heiligen Athanasius. Forschungen z. chr. Litt. u. Dogmengeschichte*, 1914. J. WOLDENDORP, *De incarnatione, een geschrift van Athanasius*, 1919. A. STEGMANN, *Zur Datierung der »Drei Reden des hl. Athanasius gegen die Arianer»*. Th. Qs., 1916. E. SCHWARTZ, *Der s. g. Sermo maior de fide des Athanasius*, 1924. J. LEBON, *Le Sermo maior de fide pseudo-athanasian*. Muséon, 1925. *Ds.*, *Athanasiana Syriaca I, II*. Muséon, 1927, 1928. L. TH. LEFORT, *»Le de virginitate» de S. Clement ou de S. Athanase?* Muséon, 1927. ARN. VAN LANTSCHOOT, *Lettre de Saint Athanase au sujet de l'amour et de la tempérance*. Muséon, 1927. En del förarbeten till en kritisk edition av A:s verk av mer speciellt filologisk karaktär ha även gjorts: FR. C. CONYBEARE, *On the sources of the text of S. Athanasius*. Journal of Philology, 1896. FR. WALLIS, *On some manuscripts of the writings of St. Athanasius*, J. Th. Stud., 1902. (Jfr A.

möta oss utredningar, som kasta ljus över dess väsen, och över hur han tänkt sig dess relation till diverse andra faktorer i människans liv. Dess relation till tanken på döden synes oss också framstå tämligen klar och i varje fall ej giva anledning till en tolkning, som i den senare fann fördärvets climax, så att tanken på synden skulle trätt i skymundan. Vänder man sig från M. till Athanasius, så kan man ej undgå att lägga märke till en karakteristisk skillnad, som gör sig märkbar på åtskilliga punkter. Det kan knappast vara någon tvekan om att dödstanken för honom ägt långt större allvar och tyngd än för Methodius, ja, få av gamla kyrkans teologer ha med en sådan intensitet sysslat med tanken på dödens övervinnande som A. Ej sällan talar han väl också om synden, men skulle man stanna vid en statistisk jämförelse, så torde man nog få ge dödstanken prioritet i förhållande till tanken på synden. Ja, ej endast det, som vi skola se förekommer det hos A. tankegångar, som i varje fall synas visa i den riktningen att han direkt betraktat döden som en betydligt farligare potentat än synden, eller i varje fall dödens övervinnande såsom något än viktigare än syndaförlåtelsen. Huvudparten av A:s dogmatiska skriftställarskap gäller ju också de arianska striderna och här finna vi föga, som kan kasta verk-

ROBERTSON, Additional note och C. H. TURNER, Additional note. Ib., 1902.) K. LAKE, Some further notes on the manuscripts of the writings of St. Athanasius. J. Th. Stud., 1904. C. H. TURNER, Adversaria patristica V, Fragment of an early MS of St. Athanasius. J. Th. Stud., 1906. J. LEBON, Pour une édition critique des oeuvres de St. Athanase. Rev. Hist. Eccl., 1925. K. LAKE and R. P. CASEY, The text of the De Virginitate of Athanasius. Harv. Th. Rev., 1926. Ds., The text of the De Incarnatione of Athanasius. Harv. Th. Rev., 1926. R. P. CASEY, The Athens text of Athanasius, Contra gentes and De incarnatione. Harv. Th. Rev., 1930. Ds., Armenian manuscripts of St. Athanasius of Alexandria. Harv. Th. Rev., 1931. Ds., Greek manuscripts of Athanasian Corpora. Z. N. T. Wiss., 1931. G. DE JERPHANIAN, La vraie teneur d'un texte de saint Athanase. Rech. Sc. Rel., 1930. — Till A:s historia se E. SCHWARTZ' viktiga undersökningar Zur Geschichte des Athanasius i Nachrichten von der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., 1904, 1905, 1908, 1911. FR. LAUCHERT, Leben des Athanasius des Grossen, 1911, (har ej varit tillgänglig för oss). G. BARDY, Saint Athanase, 3 éd., 1925. — FERDINAND CAVALIERA, Saint Athanase, 1908, är huvudsakligen en materialsamling. Användbar som sådan är också CARDINAL NEWMANS, Select treatises of St. Athanasius, vol. II, där N. samlat material (dock långt ifrån uttömmande) under en rad rubriker och grekiska termer. Vol. I utgöres av en översättning av några av A:s skrifter.

ligt ljus över hans principiella tänkande över många frågor, som ej lågo i stridens brännpunkt, så t. ex. möta vi högst litet, som närmare belyser hans synduppfattning. Emellertid äga vi i de bägge apologetiskt orienterade skrifterna *Contra gentes* och *De incarnatione*, i vilka A. som bakgrund till sin frälsningsuppfattning tecknar det mänskliga fördärvet, i början av såväl C. G. som De inc. en del utredningar, som kasta ett visst ljus över frågan om syndens väsen och det ondas yttersta grund. Vi ta vår utgångspunkt i dessa skrifter, för att, givetvis under nödigt hänsynstagande till A:s övriga skrifter, efter ett noggrannast möjligt fixerande av syndens väsen övergå till A:s tankar om döden och dessas inbördes relation till varandra.

Det ämne, A. i C. G. förelagt sig, betecknar han i De inc. som ett belysande av hur människan i sin ondska förrådde sig till avgudadyrkan. Denna väg bort från den sanne guden tecknas mot bakgrunden av människans urtillstånd. Nu är det ganska svårt att avgöra, hur A. tänkt sig genesisberättelsen. Han dröjer föga vid dess konkreta drag och Paradiset betecknas som en plats som Moses τροπικῶς kallat så (C. G. 2). Om man häruti kan se en viss spiritualiserande tendens så är tanken dock ej den origenistiska. Även i urtillståndet hade människan en kropp (C. G. 3). Emellertid är det uppenbart att detta urtillstånd för honom huvudsakligen spelar rollen av ett uttryck för människans av Gud satta bestämmelse, här kan man gripa vad människan är skapad till, här kan man se vad som hade varit hennes lott, om Guds vilja fått råda.

I begynnelsen fanns det intet ont. Gud hade i sin godhet genom sin egen Logos skapat människosläktet efter sin bild (κατ' εἰκόνα) och genom likheten (διὰ ὁμοιώσεως) med sig beredde han människan till τῶν ὄντων θεωρητὴν καὶ ἐπιστήμονα i det han gav henne begrepp (ἐννοια) och kunskap (γνώσις) om sin egen evighet för att hon bevarande detta, aldrig skulle avfalla från åskådningen (φαντασία) av Gud eller lösgöra sig från samlivet med de heliga, utan i besittning av givarens nåd och den egna kraften från Faderns Logos skulle ha sin fröjd i och umgås med det Gudomliga och leva det rena och i sanning saliga, odödliga livet. Ty då intet hindrar kunskapen (gnosis) om Gud så betraktar hon ständigt i kraft av sin renhet Faderns bild, Guds Logos, till vars avbild hon skapats. Hon häpnar när hon ser Guds försyn i

skapelsen, i det hon höjer sig över varje sinnlig och kroppslig åskådning förenar hon sig genom förnuftets (νοῦς) kraft med det gudomliga och förnuftiga i himlarna. Ty om νοῦς förblir ὁλος ἕως, så skrider den upp över allt sinnligt och allt mänskligt, lyftes upp mot det himmelska, och seende Logos ser den också Logos' Fader, glädjande sig över skådandet (θεωρία) och förnyad genom åtrån efter honom. Så hade också Adam i öppen frimodighet sin ande, sitt förnuft riktat mot Gud och levde samman med de heliga i skådandet av de förnuftiga tingen. Ty själens renhet är i stånd att i sig själv som i en spegel skåda Gud (C. G. 2). I De inc. möter oss en i stort liknande framställning, ehuru reminiscenserna från den bibliska berättelsen göra sig något starkare förnumna. Gud har gett människorna något utöver den övriga skapade världen, han skapade dem efter sin bild, i det han gav dem av sin egen Logos' kraft för att de delaktiga av liksom skuggor av Logos och förnuftiga (λογικοί) skulle kunna förbli i salighet, levande det sanna livet som i sanning tillkommer de heliga i Paradiset (De inc. 3). — Vad som behärskar dessa skildringar är framför allt, att det är ett tillstånd av obruten »gudsgemenskap», en oavslutlig umgängelse i fröjd och salighet med det gudomliga. Härtill är människan skapad, sådan var hon från begynnelsen. Gud hade gett henne av sin Logos' kraft, så att hon skulle kunna förbli i detta tillstånd av gudskunskap, gudsskådande och gudsmedvetande, denna oavslutliga inriktning på det gudomliga, eller vilka uttryck han nu använder för att beteckna detta liv κατὰ θεόν (De inc. 5), vilket människan hade del i genom Logos' nåd. Ja, Gud vidtog ytterligare anstalter för att den nåd, som han gav dem, skulle vara säkrad i det han, då han kände människornas förmåga att vända sig åt bägge sidor, gav dem »lag och ort» (νόμος καὶ τόπος). Han förde dem in i Paradiset och gav dem lagen för att, om de bevarade nåden och förblevo goda, de skulle behålla livet i Paradiset förutan sorg, smärta och bekymmer förutom löftet om aftarsin i himlarna, men om de överträdde budet och vände sig bort och blevo onda skulle veta, att de voro underkastade den naturliga förgängelsen i döden (De inc. 3). Ty Gud har velat att människan skulle förbli i odödlighet (De inc. 4). — Mot denna bakgrund tecknas så fallet, eller kanske än riktigare vägen bort som

står i motsättning till sanningens väg, som har Gud till mål (C. G. 30).

Roten till det onda, det varifrån allt annat stammar, det är nu det att människan vänder sig från sin av Gud satta bestämelse och i stället för att inrikta sig på det som ovanefter är vänder sig bort därifrån. I C. G. skildrar A., hur människorna förirra sig allt längre bort, hur villfarelsens och ondskans välde blir allt väldigare. Det ena sluter sig till det andra med en viss inre följdriktighet. Man har emellertid härav ibland velat draga den slutsatsen att »fallet» saknat »principiell» betydelse för A. Ett sanningsmoment ligger häri såtillvida som det visar sig svårt att draga någon skarp gräns mellan »fallet» och dess följder. »Fallet», ja, det skulle väl då närmast bestå i bortvändandet från Gud, men detta resulterar i nya »fall», ny synd, allt mer snärjer sig människan i sin egen villfarelses garn. Ty när själen vänt sig från det goda så kan den ej upphöra att röra sig, »ty den är av naturen mycket rörlig. Den rör sig visserligen ej i enlighet med dygden och så att den ser Gud, utan i det den tänker på det som ej är och förändrar den åt den givna kraften och använder den till de begärelser den uttänkt, då den ju är fri. Ty den kan, liksom den kan vända sig till det goda, så också vända sig bort från det goda. Men vänder den sig från det goda så tänker den helt och hållet på det motsatta. Ty att helt upphöra att röra sig kan den icke, då, som jag sagt, den av naturen är mycket rörlig» (C. G. 4). Så får syndens karaktär av bortvändande från det goda eller, vilket för A. är ett och detsamma, från Gud med en viss inre nödvändighet, karaktären av ett vändande sig till — något annat. Men vad? I C. G. 3 och f. ges oss svaret eller rättare ett svar: »Människorna ringaktade det bättre och försummade att gripa det och sökte mera det som låg dem närmare. Men närmare var kroppen och dess sinnen. Så vände de sitt förnuft från det förnuftiga och började betrakta sig själva». När de så »betraktade» (κατανοῶν) sig själva, »föllo de i begär efter sig själva och aktade det egna högre än skådan-det av det gudomliga». Själen, som var förvirrad av allehanda begär, gävo de fången åt kroppens lustar. Människorna glömde till sist den kraft, de hade fått av Gud. De förföllo till sinnlig lust, ty avfallna från betraktandet av »det ena och varande, d. v. s. Gud, och från åtrån efter honom» riktade de sina tankar

på det motsatta och hängåvo sig åt kroppens begär. Ja, det gick så långt, att de grepos av fruktan att vara tvungna att lämna dem. »Så har feghet och fruktan, njutningslystnad och dödlig traktan kommit i själen. Då den ej vill skiljas från begärelserna, fruktar den döden och skilsmässan från kroppen. Och då den hyser begär och ej får det som tillfredställer den, har den lärt att mörda och förorätta» (C. G. 3). När själen så hade fått lusten kär så »missbrukade den det skönas namn och ansåg att lusten var αὐτὸ τὸ ὄντως καλόν» (ib. 4).

Innan vi gå vidare, kan det vara skäl att göra halt ett ögonblick och något närmare skärskåda de resonemang, vi refererat. Framställningen rymmer nämligen åtskilliga punkter, som torde tarva en närmare belysning, i synnerhet om man sammanställer den med tankegångar, som annars möta hos A., ja, med andra tankar i samma skrift. A. är ingalunda alltid klar i sin framställning, begreppsbestämningar, som han gör, hålla ibland knappast några få kapitel, om man vill strängt analysera dem, och så föras andra in, som ofta synas ha föga gemensamt med de tidigare. Om vi då tänka på teckningen av utillståndet, så är det visserligen sant, att en central tanke här är »gudsgemenskapen», men det är intressant att se, hur här smyger sig in en oförtydlig dualism, som ej är strängt orienterad efter förhållandet, motsatsen Gud — människa, Skapare — skapat, utan ande, förnuft å den ena sidan och kroppslighet, sinnlighet å den andra. »Gudsgemenskapen» får karaktär av att människan är helt inriktad på den andliga, förnuftiga värld, som är gudomlig och höjer sig över det sinnevärlden tillhör. Människans νοῦς är helt ἄνω ἐκυτῇ συνῶν (C. G. 2). Själen, resp. νοῦς, någon klar distinktion mellan dessa gör A. ej, synes här stå i en klar motsättning gentemot kroppen, och när man hör, att så länge den är ἐκυτῇ συνῶν ss. den var från begynnelsen, utan att inlåta sig med det kroppsliga, så är allt gott och väl, så frågar man sig onekligen, om det då är den »grekiska» dualismen ande-materia, som blivit dominerande hos A. Är då kroppen, materien för A. något ont? Har synden månne sin rot häri, eller vari ligger grunden till den ställning kroppen har? Och själen, i vad förhållande står den till synden, till den andliga världen?

Först och främst kan det vara skäl att än en gång påpeka, att tanken ej är den att själens fall skulle vara preexistent och

att den som straff skulle ha omgivits med en kropp, ej heller att den från en högre värld skulle ha fallit till sinnevärlden. När det här hela tiden talas om själens fall, så är det helt visst till en del därför, att den för A. här spelar rollen av den centrala, aktiva, handlande, ansvariga delen av människan. Ett symptom härpå är, att här och var oförmedlat kommer in uttrycket att »människan» t. ex. ringaktar det bättre (C. G. 3, De inc. 4). Människan i urtillståndet har enligt A. helt visst varit begåvad med en av Gud skapad kropp. För att fullt förstå hans tankegång, så långt det nu är möjligt, torde det vara lämpligt att se till vad A. kan ha att säga om materien och sinnevärlden och deras relation till det onda. Först och främst vill han givetvis ej höra talas om en med Gud på något sätt jämställd ond princip. Några hellener (C. G. 6) ha nu visserligen gjort gällande, att det onda existerade *ἐν ὑποστάσει καὶ καθ' ἑαυτήν*, men detta vederlägger han på traditionellt sätt. Det är lika galet att ej låta Gud vara alltings skapare, då vore han ju ej det varandes Herre, som att låta honom vara upphov till det onda, och det senare vore han ju, om det onda vore substans. Bägge delarna är lika orimligt och omöjligt. »Ty det onda kommer ej av det goda, ej heller är det i det, ej heller genom det». En del häretiker ha också antagit en andra Gud vid sidan om Kristi Fader, som vore demiurg och skapare av det onda, men de vederläggas både genom skriften och förnuftet (k. 6). Vi behöva ej dröja vid dessa resonemang utan skola endast peka på en sats i följande kapitel (7): »Om det som vi se (*τὰ φαινόμενα*) är ett verk av det onda, vad är då det godas verk? Ty intet är ju synligt utom Demiurgens skapelse. Varav skall man få kunskap om att det goda existerar, om det ej finns några hans verk, genom vilka man kunde få kunskapen? Ty av hans verk känner man skaparen». För A. gäller åtminstone principiellt satsen att i Guds skapade värld ej finnes något i sig ont. »Allt Guds skapade verk är gott. Intet är onyttigt eller orent, som Guds Logos gjort. . . . Om vi tro att människan är ett Guds händers verk, enligt de gudomliga skrifterna, hur skulle från en ren kraft komma något besudlat? Och om vi äro av Guds släkt enligt de gudomliga Apostlagärningarna, ha vi i oss intet orent. Ty endast då besudlas vi, då vi verka den stinkande synden» (Ep. ad Am. 1169, 1172 B). Det senaste stället har sitt intresse därför, att det här direkt är fråga om den mänskliga

kroppen. Några egyptiska munkar ha vänt sig till honom med anledning av vissa skrupler beträffande kroppens funktioner, och han tröstar dem med ovan angivna ord och med en hänvisning till evangeliets ord om att det ej är det som går in i munnen utan det som går ut som orenar människan, det som går ut från hjärtat. En ganska vanlig tanke hos A. är att man genom skapelsen kan få kunskap om Gud (De inc. 12, C. G. 34). I den passus om urtillståndet, vi anförde, betonar han, hur människan ser Guds försyn i allt. Det gudsbevis A. i C. G. 35 ff. presterar bygger ju också på förutsättningen, att man i skapelsen spårar Skaparen och även ἀπὸ τῶν φαινομένων kan vinna gnosis om Gud. Men här gäller det ju mera allmänt skapelsens harmoni och ordning. I Ep. ad Am. däremot visar A., att han har tillämpat satsen om Guds skapelse som god, även när det gäller kroppen.

Om vi efter dessa utredningar vända åter till C. G. 2—3, så torde vi med rätta våga söka en tolkning, som ej betraktar fallet såsom något vilket bestode i att själen överhuvud inlåter sig med kroppen eller sinnevärlden som sådan, lika litet som, även om det heter att människorna vände sig från Gud till τὰ ἐναντία, när de vände sig till att »betrakta» sinnevärlden, denna kan anses som ond, ehuru det uttryckligen må framhållas, att detta är en punkt, där A. visar en viss osäkerhet. Att det primärt ej är direkt kroppen såsom begärföremål, som konstituerar synden, torde framgå av att tanken på syndens egocentriska inriktning ganska ohöljt lyser fram. Tidigare (k. 2) hette det väl, att själen var συνὼν ἐαυτῷ, men där är det uppenbart, att detta avser själen såsom transparent för det gudomliga, såsom avbildens spegelbild. Här (k. 3) vänder sig människan till sig själv, sätter sig själv i konkurrensförhållande till det gudomliga och aktar det egna för mer än skådandet av det gudomliga. Kroppen är ej ond, men väl dess egocentriska utnyttjande till njutning; den framträder i det stora hela som ett organ för själens förvända vilja. »Sedan denna gripits av kärlek till lusten, började den att utöva den på mångfaldigt sätt» (C. G. 4). A. visar i grund i dessa utredningar ingen tendens att s. a. s. skylla synden från själen på kroppen. I C. G. 5 uppräknar han en rad synder: mord, hor, förbannande, smädelse, mened, stöld, misshandel, drycken-skap, frässeri etc. »vilket allt är själens ondska och synder. Skulden till det är ingen annan än bortvändandet från det bättre».

»Själén som vänt sig från vägen till Gud, och som leder kroppens lemmar till det som ej anstår dem, eller t. o. m. själv ledes med dem av sig själv, syndar och gestaltar det onda åt sig». (Ib.)

»I medvetandet om sin frihet ser den, att den kan bruka kroppens lemmar till bäggedera, både till det varande och det icke varande. Varande är det goda (τὰ καλὰ), icke varande det onda. Varande kallar jag det goda, emedan det har sin Urbild i Gud, som är (sant) varande; icke varande kallar jag det onda emedan det, icke varande, har skapats genom människornas tankar» (ib. 4).

»Själén vänder ögat, i stället för att se på skapelsen, till begär» (ib.) och detta användande av kroppens lemmar betecknas här som ett bruk av dem εἰς τὰ ἐναντία. Den motsättning, vi sett mellan förnuftigt, andligt och sinnevärlden, kroppen, är alltså ingalunda konsekvent genomförd och kan ej betraktas som det som ytterst konstituerar syndens väsen, och när A. betecknar fallet som ett själens vändande till kroppen och till att »betrakta» den, så har tydligen detta »betraktande» en alldeles speciell innebörd, som torde framgå av framställningen ovan. Än tydligare blir detta, om vi vända oss till ett annat försök att komma tillrätta med det ondas väsen och utveckling, som A. gör. När vi säga ett annat, får detta ej fattas, som om det här vore fråga om två olika lösningsförsök från A:s sida. Tankarna äro så invädda i varandra, att A. tydligen med dem vill ha sagt ett och detsamma, men tankegångarna äro dock något olika orienterade.

Vi ha ovan på ett par ställen (C. G. 4, s. 60) mött tanken, att det onda är det »icke varande», och att människornas synd bestod däri, att de vände sig från det varande till det icke varande, som de själva skapat i sina tankar. Detta är nu en tankegång, som till en del väl sammanfaller med den vi tidigare haft i sikte, men som också tydligare än denna pekar utöver till andra tankar, som varit betydelsefulla för A. Vi ha påpekat, hur A. här arbetar med den antika begärpsykologin. Själén är ständigt i rörelse, om ej mot Gud så mot motsatsen. Tanken på målet kommer med en viss nödvändighet in. Det är, som framhållits, under denna synpunkt »betraktandet av kroppen» införes. Men som om A. ej varit riktigt tillfreds införes så tanken på »det icke varande» som τὰ ἐναντία. Nu får ju detta det varandes motsats, det onda, ej vara en substans, det får ej stamma från Gud, och så bestämmes det som icke-vara, framsprunget ur människornas inbillning. Me-

ningen är naturligtvis ej att bestrida syndens och det ondas »verklighet», det är ingen optimistisk monism, som så att säga sluter ögonen till för livets mörkare sidor,³⁶ men väl att komma undan tanken på en ond, metafysisk princip, som skulle hota den kristna gudstron. Som metafysisk substans är »det onda» ingenting annat än en skapelse av människans genom bortvändandet från det Gudomliga fördärvade åtrå och föreställningsliv. »Det onda har ej kommit från Gud ej heller är det i Gud ej heller var det från begynnelsen, ej heller finns det någon dess substans (οὐσία). Utan människorna började, då de ju förlorat åskådningen av det goda, att uttänka åt sig och uppdikta det som icke är och det som de vilja... Människornas själ har slutit ögat, med vilket den kan skåda Gud och uttänkt det onda åt sig, i vilket den rör sig och den vet ej att, ehuru den tror sig göra något, gör den alls intet. Ty den uppdyktar åt sig det som ej är. . . . Den är skapad till att skåda Gud och upplysas av honom. Men den sökte i stället för Gud det förgängliga och mörkret» (C. G. 7). Att tanken här ej kan vara exakt densamma som den förut behandlade är ju uppenbart. Ty även om väl A. om att »vända sig till kroppen» skulle kunna säga, att det är att vända sig till det icke varande — allt skapat såsom skapat ur intet hör ur viss synpunkt till det icke-varandes sfär — så kan han ju emellertid näppeligen vilja göra gällande att den är framsprungen ur människornas inbillning.³⁷ Tanken på det icke varande spelar för A. emellertid en ej obetydlig roll i det som är huvudsyftet med C. G., att påvisa roten till och att vederlägga avgudadyrkans mångskiftande gestalter. Ty i denna tanke finner han en osökt övergång till lösande av dessa uppgifter. När själen dragit över sig glömskan för det gudomliga och fattat

³⁶ Det kan kanske synas överflödigt att påpeka, men man möter dock emellanåt hos moderna författare tanken att, när detta *μη ὄν*-begrepp kommer in, så är det det onda till sist »icke annat än» det överkliga, det icke varande.

³⁷ Det synes oss knappast vara korrekt, när Hoss s. 34 angående A. säger: »Der Schritt zur Gleichsetzung der Materie und des Bösen ist nicht mehr gross». När »det onda» betecknas såsom icke varande, är ju tanken den, att det såsom substans är en produkt av människans syndiga *inbillning*. Att »materien», (så översätter Hoss τὸν μὲν γὰρ γεννητὸν ἢ φύσιν) såsom skapad ἐξ οὐκ ὄντων, καὶ ἐαυτήν endast består, om Gud uppehåller den, synes oss vara en helt annorlunda orienterad tanke. Gud är αἰτιος τῆς ὕλης (De inc. 2), men människan till »det onda».

kärlek till lusten så »ansåg den att det ej fanns något annat än det synliga och att endast det tidliga och kroppsliga var det goda. Efter att ha vänt sig bort (från det Gudomliga) och glömt att den var skapt efter den gode Gudens avbild, ser den ej längre med den kraft som är i den Gud, Logos, efter vilken den skapats. Kommen utanför sig själv (ἐξω δὲ ἑαυτῆς) tänker den och bildar åt sig det icke varande. . . . Därför — föreställer den sig Gud i synliga och kroppsliga ting i det den ger det namn, som tillkommer Gud, åt synliga ting och endast ärar det, som den vill och anser som njutning. Det onda går alltså före som orsak till avgudadyrkan. Ty sedan människorna lärt sig att åt sig uttänka det icke varande onda, så uttänkte de också åt sig icke varande gudar. . . . De ha tänkt sig de synliga tingen som gudar, i det de prisa skapelsen över Skaparen och skänka verken gudomlig ära mer än deras orsak och skapare, Gud, Herren» (C. G. 8).³⁸ I dessa utredningar om kroppen, det icke varande, och avgudadyrkan möta oss, såvitt vi se rätt, begreppet »icke varande» i huvudsak i följande betydelser: »Icke varande» är dels: I, inbillning, *fantasiskapelse*. Detta gäller a) om det onda som substans, och även b) om avgudarna dels såtillvida som α) deras »gudomlighet» endast är en produkt av mänsklig villfarelse, en skapelse och reflex av mänskliga lidelser och begär β) dels såvida de utgöras av »varelser, som aldrig existerat». Som avgudar uppträda ju t. ex. diktarnas fantasier (C. G. 16) eller hos egypterna gudar med djurhuvuden. Dyrkan av Eros och Afrodite är ju intet annat

³⁸ Jfr C. G. 47: »... ehuru både himmel och jord och allt vad som är på dem äro beroende av honom (Logos) så ärade de dåraktiga människorna det icke varande framför det varande, i det de stötte ifrån sig kunskapen (γνῶσις) och dyrkan (εὐσεβεία) av honom. Och i stället för Gud, som i sanning är, (ἀντὶ τοῦ ὄντος ὄντος θεοῦ) guddomliggjorde de det icke varande, dyrkande skapelsen framför skaparen» (jfr C. G. 34, 23). De inc. 11: »De dåraktiga människorna missaktade den dem givna nåden och vände sig så långt från Gud och befläckade till den grad själen, att de ej endast glömdе gudsföreställningen utan åt sig upfunno det ena efter det andra. Ty de danade sig avgudabilder i stället för sanningen och ärade det icke varande framför den Gud, som är, i det de dyrkade skapelsen framför Skaparen». Ib. 43: »Blott människorna vände sig från det goda och upp-diktade åt sig det icke varande i stället för sanningen och överförde den ära, som tillkommer Gud och kunskapen (γνῶσις) om honom på demoner och människor i stenfigurer.» Jfr C. Ar. I, 7; II, 14; III, 8.

än dyrkan av lust och begär (C. G. 9). Men »icke varande» kan tydligen uppträda i en annan betydelseskiftning. Att ära det skapade mer än Skaparen uppträder som likvärdigt med att »vända sig till det icke varande». Här är II, »icke varande» = av intet, ex nihilo, *det kreaturliga* i motsats till Gud. I det första fallet (I, a) är det fråga om att förneka substantiell existens. I det sista (II) är det ej det, i varje fall ej primärt, men i den mån det skapade blir föremål för dyrkan får relationen till det över sig den illusionens karaktär, som häftar vid I, b, a.

Sammanhålla vi dessa tankar med det förut anförda ur C. G. 3 angående att »betrakta kroppen», så torde vi ej ta fel, om vi betrakta det som i grund samma sak, djupast sett, A. vill framhäva. Det är även där egentligen fråga om avguderi. Att vända sig från det andliga och börja betrakta sig själv, att vända sig från det varande till det icke varande, från den Gud, som är, till den egna fantasiens och lustens skapelser, att ära skapelsen framför Skaparen, det är enligt A. det mänskliga fördärvets rot, detta att överhuvud låta något uppträda som sidoordnat med, ja, t. o. m. som konkurrent till Gud. Det är överhuvud något karakteristiskt att A. så ofta, när han talar om »fallet», kommer in på den tankegången, att det är ett »avfall» från den rätta gudsdyrkan till avgudadyrkan och detta ingalunda endast i C. G. Ja fråga är, om man ej kommer hans synduppfattning allra närmast, om man söker se den under denna aspekt. Under denna avgudadyrkans aspekt lägges också sådana ting som sökandet av den egna lusten o. dyl. »So, als sie gefallen waren und sich in Schlangengestalt zur Erde wälzten, als sie an nichts mehr als am Sichtbaren sich ergötzten, so hielten sie dies für das wahre Gut, und da sie sich darüber freueten, ehrten sie nicht Gott, vielmehr dienten sie ihren eigenen Begierden» (Festbr. s. 65).³⁹ Syndens väsen är avgudadyrkan och avgudadyrkans rot och väsen är synd. Synden består i att vända sig från Gud och i hans ställe sätta något annat, eller i grund och botten sig själv.

Innan vi lämna våra kommentarer till A:s framställning av syndafallet, torde det vara lämpligt att här inflika några anmärk-

³⁹ Vi citera Athanasius' endast på syriska bibehållna festbrev efter Larsows tyska översättning, vilken ju tyvärr enligt fackmäns utsago ej lär vara väl utförd. Den latinska översättning, som är införd i Migne, lär emellertid ej vara tillförlitligare.

ningar om den »intellektualism», man funnit i hans uppfattning. Hoss t. ex. (s. 65) synes oss endast endels ha lyckats gripa de karakteristiska i A:s uppfattning, när han säger »... weder Athanasius noch der Verfasser von c. g. und de inc. kennen *den strengen Begriff der Sünde*».⁴⁰ Die Abwendung von der Gottheit und Hinwendung zum Sinnlichen vollzieht sich *durchaus als ein intellektueller Prozess*. Indem der νοῦς nicht mehr ausschliesslich sich mit dem Göttlichen beschäftigt, sondern auch die Sinnenwelt in seinen Bereich zieht, verblasst den Menschen das wahre Bild Gottes, ein anderes mit sinnlichen Zügen tritt an seine Stelle, 'sie steigen in ihrem Sinnen und Denken abwärts' (I, 9 C), 'verdunkeln ihre Seele' II, 11 B, bis schliesslich nur noch ein schwacher Schimmer vom wahrhaft Göttlichen und von der Unsterblichkeit zurückbleibt I, 33 B². ... *Sie halten die Lust für das Gute* I, 4 B, *überlassen sich ihr willenlos*, in der Meinung, damit auf den rechten Weg zu sein I, 4 A. ... *Es dürfte schwer sein, innerhalb dieser Gedankenreihen eine Stelle ausfindig zu machen, wo der Begriff der Sünde Platz hätte ...*».⁴¹ För det första arbetar H. här med ett »syndens begrepp», om vars innehåll han tyvärr, såvitt vi kunna se, underlåtit att ge besked. Detta är i grund och botten ingenting annat än en oklar och förvirrande begreppsrealism,⁴² föga ägnad att befordra den historiska förståelsen vid

⁴⁰ Vi återkomma i annat sammanhang till andra sidor i Hoss' framställning.

⁴¹ Spärrn. av oss. I och II avse C. G. och De inc.

⁴² Är det ej en dylik begreppsrealism, ödesdiger för historikern till sina verkningar, som är roten till ett resonemang som det följande, vilket WILLIAM TEMPLE presterar i *The divinity of Christ*, s. 231 (i samlingsverket *Foundations*)? »... the spiritual cannot be expressed in terms of substance at all. The whole of Greek Theology, noble as it is, suffers from a latent materialism; its doctrine of substance is in essence materialistic. For the root difference between matter and spirit is not that matter is extended and ponderable and impenetrable while spirit is none of these; it is that matter is dead while spirit is living, matter is only an object while spirit is subject as well, matter can only move in space or enter into new combinations while spirit thinks and feels and wills, and exists in these activities. The 'substance' of the Greek Fathers, whether divine or human, has the material, not the spiritual, characteristics.» Alltså: den gudomliga »substans», som en man som Athanasius älskar att kalla liv, är i alla fall död, den är endast objekt, icke subjekt, den kan ej känna, vilja och tänka utan endast »röra sig i rummet». Vad hjälper det sedan,

tolkningen av föreliggande material. Detta kommer att visa sig än ytterligare i fortsättningen. Vidare synes det oss föga lyckligt att beteckna A:s skildring av syndens uppkomst och utbredning som »ein durchaus intellektueller Prozess», i all synnerhet om man kombinerar den med att den skall ha skett »willenlos».⁴³ Nu är det visserligen riktigt, att synden för A., och i synnerhet då, när tanken på avgudadyrkan spelar in, ter sig som den stora dårskapen, som något som vittnar om att människans kunskap och omdöme är förmörkat, och emellanåt snuddar han vid tanken att människorna i sin dårskap gått så långt, att de hänge sig åt lusten, åt det skapade, s. a. s. i god tro, i den övertygelsen att detta är »det sanna goda». Deras sinne för det andliga, för andra realiteter än det tidliga och kroppsliga har så fördunklats, att de funnit sig tillrätta i detta tillstånd, »själen gestaltar åt sig det onda utan att se, att den tagit miste på vägen och kommit utanför sanningens mål» (C. G. 5). Själen, som vänder sitt öga till begär, inbillar sig »att den, om den blott är i rörelse, bevarar sin värdighet och icke syndar, om den gör vad den kan. Och den begriper ej, att den skapades, ej till att röra sig rätt och slätt, utan till att röra sig i rätt riktning (εις ἃ δεῖ κινεῖσθαι)» (ib. 4). När Hoss av det sist anförda stället finner anledning att tolka A. så, att människan »willenlos» överlämnade sig åt lusten, så är detta dels en *tolkning*, som ej direkt står i det citerade stället dels kommer det i uppenbar strid med vad man på åtskilliga andra ställen kan utläsa av A:s framställning. Själen framträder ingalunda, som torde ha framgått av det föregående, i den viljelösa passivitet man enligt Hoss' framställning skulle ha anledning förmoda, lika litet som man kan tolka »att vända

att man ursäktar de stackars grekerna med att de ju nödgades »use the current intellectual coin» (s. 232. Inte ens Paulus av Samosata förmådde helt höja sig till en »theology based on psychology», s. 226). Har man ej insett, att ett »begrepp» växlar betydelse, att olika tider uttrycker samma sak med olika kategorier och olika saker med samma ord, har man stängt möjligheten för sig till en saklig förståelse av gångna tiders tankevärld. Det substansbegrepp, Temple tecknar, må eventuellt passa på annat håll; vill man göra det gällande för Athanasius' teckning av den »gudomliga naturen» blir det en grov och förvrängd karikatyr. Angående substansbegreppet hos A. se F. B. STRONG, The history of the theological term 'substance'. J. Th. Stud. 3, s. 35 f.

⁴³ Jfr C. G. 47: γόνοντες τὴν τῆς ἀληθείας ὁδόν, ἐναντία ὧν ἔγνωσαν ἐπραξαν.

sig till det sinnliga» etc. i rent intellektuella kategorier. Ty här är det ju uppenbart ej fråga om en rent teoretisk akt, när det talas om »skådande», »kunskap» o. dyl. I dessa uttryck ligger ju snarare hela personlighetens inriktning mot, kärlek till (πόθος) och glädje och lust i ett föremål. »Betraktandet» av det kroppsliga etc. innebär ett ärande, ett värderande ställningstagande, likaväl som att vända sig från det andliga är liktydigt med att visa ifrån sig det eviga (De inc. 5), ett ringaktande (κατολιγώρω). Det är möjligt, att Hoss' »Begriff der Sünde» ej har någon plats i de utredningar han berör, det vore också i grund en ovidkommande fråga, om det ej syntes ha stängt möjligheten för honom till en verklig förstående tolkning av vad *Athanasius* utvecklat som sina tankar om det mänskliga fördärvet. Hur ensidigt Hoss' framställning är orienterad, kan man t. o. m. se på det citat, han anför ur Festbriefe. Han ber oss ur det andra festbrevet jämföra följande satser: »Nicht das Bild der richtigen Einsicht haben; an nichts mehr als am Sichtbaren sich ergötzen; dieses für das wahre Gut halten und sich darüber freuen», men vad som bildar själva poängen, förbigår han. Hos A. lyder det så här (se Festbriefe s. 65. Vi dröja för korthets skull vid den senare delen) »als sie gefallen waren . . ., als sie an nichts mehr als am Sichtbaren sich ergötzten, so hielten sie dies für das wahre Gut, und da sie sich darüber freueten, *ehrten sie nicht Gott, vielmehr dienten sie ihren eigenen Begierden*» (kurs. av oss). I detta ser H. positivt intet annat än »intellektualism», negativt frånvaron av »der Begriff der Sünde».

En av grunderna till det »intellektualistiska» inslag, man kan spåra hos A., ligger väl i, att han i C. G. arbetar med en »Güter»-aspekt på hela problemet. Men att någon verkligen väljer dessa lägre Güter, som egentligen med orätt bära detta namn, det måste uppenbarligen bero på en förvänd insikt om vad som är det sanna goda. För en senare tids läsare, som kanske, när det är tal om »synd», har svårt att tänka annat än i »vilje»-kategorier, kan det ju synas som om häri låge ett bristande allvar, ett försök att på något sätt ursäkta människan. Hon håller ju i själva verket allt detta för »det goda» och är alltså utan skuld. Men det vore helt visst att missförstå A:s intentioner. Under denna synpunkt ställer, såvitt vi se rätt, A. aldrig problemet. Människan är själv skuld till sitt förvända värderande, roten till det

ligger i att hon vänt sig från Gud, skilt sig från gemenskapen med honom. Sedan är människan utlämnad åt sig själv och hemfaller åt allsköns elände⁴⁴ i ett ständigt fortgående förfall, hon binder sig alltmer i sitt syndiga väsen, lämnar det gudomliga och finner sin lust och fröjd, sina gudar i τὰ ἐναντία. »Så som själen befläckt sig, så visar den sig också» (C. G. 7).

Härmed hava vi emellertid glidit över till A:s syn på människans aktuella ställning i världen, och det torde vara på sin plats, att här något ta i betraktande den roll syndtanken spelar i hans tänkande mera i stort. I vad mån kan den sägas inta en central plats, färgar den hela hans livssyn eller är den en tanke, som är mera perifer? Tanken på synden är emellertid så nära sammanbunden med tanken på döden, att man lämpligen bör se dem i samband med varandra. Nu har man härutav förletts att med bestämdhet göra gällande att synden hos A. ej kan ha haft någon betydelse i och för sig. Den får det endast i den mån den är orsak till döden. Med ovanlig klarhet och skärpa driver Hoss denna synpunkt, men hos honom skiner också konstruktionen, synes det oss, ohöljt igenom. Efter en skildring av frälsningens »naturprocess» heter det (s. 73 ff.) om syndens plats i A:s tänkande på följande sätt: »In der Erlösungslehre, so wie sie bis jetzt dargestellt wurde, tritt zu Tage, dass der früher erhobene Vorwurf(!), ein wirkliches Verständnis des Begriffes der Sünde (!) sei ... dem Athanasius abhanden gekommen, vollauf berechtigt ist. Wir sind bis jetzt nicht genötigt gewesen, *das Wort Sünde oder Sündenvergebung* in die Feder zu nehmen; *in dem naturalistischen Prozess der Vergottung ist für diese Begriffe kein Raum*. ... Gerade die Begriffe Sünde und Sündenvergebung kehren unendlich häufig wieder; (enl. H. inflytande från bibeln, utan djupare förståelse) und doch *können* sie für Athanasius ebenso wenig bedeutet haben, wie für den Verfasser von de inc. Denn seine Erlösungslehre ist genau ebenso naturalistisch wie die der Apologie. ... In Wirklichkeit hat Athanasius, auch wenn er das Wort Sünde im Munde führt, immer ihre verhöhnisvollen Folgen vor Augen». Efter citat av ett par ställen

⁴⁴ »deshalb hat sie Gott dahin gegeben dem verwerflichen Sinn, zu thun, was unerlaubt ist» (Festbr. s. 66). »Såsom prisgivna (παράδοθέντες) i sin bortvändhet från Gud, så vältra de sig i lust» (C. G. 19). Jfr C. Ar. I, 52.

ur C. Ar. II, 67 och 69 ⁴⁵ heter det: »Wer wollte in Abrede stellen, dass in beiden Stellen ἀμαρτία . . . *nicht um ihrer selbst willen* den Schriftsteller interressieren, sondern eben in ihrer Eigenschaft als Ursache des Todes und dass Aufhebung der Sünde gleichbedeutend ist mit Aufhebung des Todesgeschicks?» ⁴⁶ När Hoss här förebrår A., att han förlorat »förståelsen för syndens begrepp», så är det tydligen den förut påtalade begreppsrealismen, som sticker upp huvudet. H. äger ett »syndbegrepp», och när han ej kan finna detta hos A., ligger slutsatsen snubblande nära: alltså kan synden ej ha spelat någon nämnvärd roll. Dessutom får den ej spela detta, då ju A:s frälsningslära är naturalistisk och i en dylik ju ej finns någon plats för synd och syndaförlåtelse. Materialet är visserligen motspänstigt, oändligt ofta talar A. om synd och syndaförlåtelse, men dessa tankar *kunna* ej ha betytt något avsevärt, *ty* A:s frälsningslära är naturalistisk. Hur skulle det ha varit att, i stället för att komma med förebråelser, ha lämnat »syndens begrepp» åt sitt öde, och att litet närmre ha sett till vad då *Athanasius* kan ha haft för tankar förknippade med synden? Den möjligheten förefinnes ju t. ex., att just därför att synd och syndaförlåtelse ev. ej betyda detsamma hos Athanasius, som det Hoss inlägger i dessa begrepp, de ej inta samma ställning, som H. tydligen finner önskvärd, under det saken mycket väl skulle kunna finnas i A:s teologiska tänkande fastän under annan form. En riktig iakttagelse ligger det helt visst i att A., när han talar om synd, i regel även tänker på dess ödesdigra följder (döden), men H. tenderar att isolera dessa moment från varandra på ett föga lyckligt sätt. Det brukar väl i regel ej precis innebära, att man betraktar en sjukdom som betydelselös, om man betecknar den som en sjukdom till döds. Lika litet torde

⁴⁵ Detta ställe (C. Ar. II, 69) anföres av G. AULÉN, Den kristna försoningstanken s. 82, som bevis för att Kristi livsverk sättes »i direkt relation till synden», som det synes oss med full rätt, ehuru det ju givetvis ej kan *motbevisa* en så prononcerad ståndpunkt som Hoss'. Utgår man från uppfattningen att synden äger underordnad betydelse, ligger det ju nära till hands att, när A. talar om synd och död, resp. odödlighet, lägga tonvikten på det senare momentet. Emellertid kan A. (se nedan) även tala om att Kristus kom för att frälsa från synden som hans sändnings egentliga syfte. Har man fått ögonen upp för detta, så synes oss Auléns tolkning av ifrågavarande ställe väl befogad.

⁴⁶ Spärrn. av oss.

det i och för sig vara nödvändigt att betrakta det som ett för-ringande av syndens betydelse, om en förf., när han talar om den, ser den i samband med dess ödesdiga följder. Nu sätter H., med många andra tolkare av den »grekiska teologin», dessa två i ett motsatsförhållande till varandra. Det är ej synden — utan döden, varvid man emellanåt inskjuter ett »synden i och för sig». Detta begreppsmässiga isolerande är nu en man som Athanasius i allmänhet ganska främmande, men därför synes det oss också som en tolkning, som söker inpressa honom i ett dylikt schema, löper en uppenbar risk att förvrida perspektivet och i hans yttranden inläsa begreppsdistinktioner, som föga motsvara hans egna intentioner. Så synes det oss, som om det på-talade *motsatsförhållandet* högst betänkligt fördunklade den möj-ligheten att döden, vars problematik denna tid verkligen var ett problem, man kämpade med, långt ifrån att göra synden till något betydelselöst, gav den en ökad tyngd, ökat allvar och skärpte känslan för livets ansvarsfyllda risk. Allt beror här givetvis på, *hur* man talar om synd och död.

Utan att föregripa vår behandling av Kristi frälsningsverk, vilja vi som en för ovan berörda tankegångar rätt besvärande sak erinra om att A. kan sammanfatta hela frälsningens verk som en frälsning från synden. »Herren, som ständigt och av naturen är oföränderlig, som älskar rättfärdighet och hatar orättfärdighet, blir smord och sändes själv för att han, som är densamme och förblir densamme, antagande det föränderliga köttet, skulle döma synden i det och göra det fritt till att framdeles i sig fylla lagens rättfärdighet» (C. Ar. I, 51).⁴⁷ När han i C. Ar. II, 56 talar om

⁴⁷ Om man inför ett dylikt ställe vill göra gällande, att det står under direkt influens av bibliska tankegångar, som ej äro ett uttryck för A:s »egen» teologi, så är denna synpunkt givetvis värd beaktande, men varför endast när A. talar om synden? Döden är då väl minst av allt ett för de nytestamentliga skrifterna främmande begrepp. Ett bibelcitrat eller skönj-bar direkt influens från de nytestamentliga skrifterna mister väl endast då sitt värde för A:s teologi, om det endast illa passar in i sammanhanget, om man måste fråga sig varför egentligen detta ord kommer in *här*, om man tydligt kan spåra en omböjning av dess innehåll. Annars betyder det väl dock något, att en förf. just sökt sig till dessa bibelord. — När Hoss (s. 74) understryker vikten av att vara försiktig, så snart det gäller bibliska formler och ej utlägga dem för sig, utan underordna dem den betydelse, man kan utvinna ur andra från bibliskt material friare utlägg-

att det ej försloge, om vi endast hade fått undervisning av Kristus som av en lärare, utan att en nyskapelse är nödvändig, heter det. »Om vi äro sådana, då hade synden icke desto mindre fått herraväldet över köttet och förblivit i det och hade ej fördrivits ur det» ... Kristus har blivit människa »... för att genom hans inneboende i köttet synden fullständigt skulle utstötas ur köttet och vi få vårt sinne (φρόνημα) fritt» (ib.). Profeterna profeterade »tills rättfärdigheten själv kom och han, som sonar allas synder» (De inc. 40). Kristus kom εἰς ἀθέτησιν τῆς ἀμαρτίας (C. Ar. III, 31, Ep. ad Max. 2, De decr. 5). Dylika ställen göra det enligt vår mening omöjligt att, där A. talar om frälsning från synd och död, betrakta det förra som en nullitet, som endast hade betydelse i relation till döden. Betraktar man sedan A:s yttranden om »syndens följder», d. v. s. det tillstånd, som har sin rot i människans fall, så ha vi sett, hur A. visar i C. G., ej endast att döden är en följd av det, utan också ett fortgående växande av den mänskliga ondskan. Men oförnekligt är att A. som en av syndens fruktansvärdaste »följder» betraktat just döden. Och han har ej förmått att så som Methodius komma över dess anstöt genom att betrakta den som något relativt gott. Man har intrycket, att dödstanken för A. haft betydligt mer av skakande allvar än för M. Men vad innebär den då, vilka tankar sättes den i relation till? Hos M. ha vi sett, att »döden» ingalunda är ett så entydigt begrepp, som man skulle kunna förmoda. Gäller detsamma ev. även om A.? Framför allt gäller det givetvis att söka förstå varför dödstanken kan äga en sådan tyngd.

ningar, men så i samma andedrag hänvisar till De inc. som en *apologetisk skrift*, vilken för oss får synnerligt värde, därför att den är rätt fri från bibliskt material, så förbiser han, att den apologetiska tendensen även äger en ganska uppenbar förmåga att ensidigt betona vissa sidor. Den är i varje fall minst lika riskfylld för uttolkaren som bibelcitaten, när det gäller att få fram »die eigenen theologischen Ansichten» hos en förf. I synnerhet är det olämpligt att införa detta resonemang såsom motivering för att med De inc. som stöd, med undanskjutande av andra med »biblisches Beiwerk» behäftade skrifter, bevisa, att döden och ej synden skulle äga en allt dominerande roll, utan att ett ögonblick taga i betraktande, att just detta tal om de kristnas frihet från döden utgör ett älskat och gärna omhuldat apologetiskt motiv, vilket som föga annat var ägnat att väcka sympati för kristendomen. Jfr t. ex. motsättningen till de hedniska klåpare till filosofer, som ej förmått att övertyga om odödligheten och ingjuta dödsförräkt (C. G. 47).

Människan är av Gud skapad till odödlighet, till ett saligt odödligt liv med honom och de heliga (C. G. 2). Så skulle hon enligt Guds vilja förbli (C. G. 3; De inc. 4), om hon bevarade den obrutna förbindelsen med Gud. Men denna människan i »urtillståndet» tillkommande odödlighet är något potentiellt, så tillvida som den är direkt beroende av denna förbindelse och är möjlig att förlora. »Av naturen» är människan såsom skapad ur intet dödlig, förgänglig. Det är en tanke, som Athanasius mångfaldiga gånger är inne på. Vi anföra några av de mer belysande ställena. »De skapade tingens natur är, såsom uppkommen ur intet, för sig betraktad (καθ' ἑαυτήν) flytande (βευστή) och svag och dödlig» (C. G. 41). »Människorna äro κατὰ φύσιν φθαρτοί, men genom den nåd, som bestod i delaktigheten i Logos, hade de undflytt τοῦ κατὰ φύσιν, om de förblivit goda. Ty på grund av Logos, som var med dem, kom den naturliga förgängelsen (ἡ κατὰ φύσιν φθορά) ej vid dem» (De inc. 5). »Ty överträdelsen av budet återförde dem till deras naturliga tillstånd (εἰς τὸ κατὰ φύσιν), för att de, såsom de, icke varande, hava blivit till, så också billigtvis efter en tid skola vara underkastade τὴν εἰς τὸ εἶναι φθοράν. Ty om, då de hade den naturen att en gång ej vara, de genom Logos' närvaro och människokärlek hava kallats till att vara, så var det följdriktigt, att när människorna hade förlorat Guds-föreställningen och vänt sig till det icke varande (icke varande är det onda, varande det goda, då det kommer av Gud, som är), de också förlorade det ständiga fortvarandet (τοῦ εἶναι ἀεί). Och detta vill säga att, upplösta, förbliva i död och förgängelse. Ty människan är κατὰ φύσιν dödlig, då hon uppkommit ur det icke varande. Men på grund av sin likhet (ὁμοιότης) med den varande hade hon, om hon bevarat den genom betraktandet av honom (διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν κατανοήσεως), förlamat den naturliga förgängelsen och förblivit oförgänglig, såsom Visheten säger: Lagarnas iakttagelse är aftarsins borgen. Men varande oförgängliga hade de för framtiden levat som Gud, såsom den gudomliga Skriften någonstades förkunnar, då den säger: Jag har sagt, I ären gudar och den Högstes söner allesamman. Men I, som människor dön I och såsom en av furstarna» (ἀρχόντων) (De inc. 4). Till sitt väsen är endast Gud odödlig, allt skapat existerar endast så länge Gud vill. »Ty allt annat som blivit till,

är till sitt väsen i intet avseende likt honom, som gjort det; utan det är fjärran från honom, uppkommet genom hans nåd och vilja genom Logos, så att det också åter kan en gång upphöra, om den som gjort det så vill. Ty sådant är det uppkomna av naturen» (C. Ar. I, 20).

Livet är för A. enligt dessa tankar något som är så intimt förbundet med den gudomlige givaren och med förbindelsen med honom att, om människan förlorar denna förbindelse och överlämnas åt sig själv, åt sin egen »natur» »för sig», så försjunkar hon till det varifrån hon kommit — till intet. För A. lurar bakom dödstanken förintelsetanken. Mera våga vi ej säga. Att konsekvent tänka ut den har han väl ej förmått, därtill voro de hindrande momenten för vägande; han ser ju i regel problemet i frälsningsverkets ljus, han ser döden som »besegrad», men detta hindrar ej, att man tydligt ser, hur förintelsetanken bildar ett icke betydelselöst inslag i dödstanken. Jfr också De inc. 6. Förintelsetanken framställer döden i en tillspetsning, vars betydelse man först förstår, om man ser den i förbindelse med skapartanken. Gur har skapat människan till saligt liv med sig, till att förbliva ständigt. Människans synd, olydnad, bortvändande från Gud, resulterar i död, förintelse, ett fördärvande av Guds skapelse, ett direkt korsande av Guds avsikter. Döden framträder här ej endast som något, vars förhandenvaro gör människans ställning problematisk och vanskelig, den blir ett problem, som rör gudstanken. Detta få vi anledning att åtskilliga gånger återkomma till, och glömmar man detta, har man också väsentligt berövat sig möjligheten att förstå, varför dödstanken kan äga en sådan tryckande tyngd. Härifrån kastås helt visst också ett förklarande ljus över att just döden kan, även om hänsyn toges till synden, framträda som fördärvaren par préférence. Den utgör Guds människors, Guds skapelses förintelse, tillintetgörande av alla de rika möjligheter, Gud givit människan, förlusten av gudomligt, saligt liv och denna förlusts eviga fortvaro.

Emellertid står döden ej *endast* i direkt motsättning mot gudsviljan. Det är, likaväl som för Methodius, för Athanasius karaktéristiskt, att döden inträder som fullgörare av en gudomlig anordning. Men gällde den för M. som en välgärning, som blev ett direkt uttryck för Guds frälsningsvilja, så äger den hos A. en helt annan funktion. Den blir ett direkt uttryck för Guds dom

över människorna. Och detta ger den en tyngd, som pressar än tyngre än den »naturliga» döden, den som tillkommer människan redan som skapad. Denna dödlighet hade hon kunnat undgå, om hon bevarat det ursprungliga förhållandet till Gud rent, men nu är hon av Gud själv med oblidkelig sanning dömd skyldig till döden, utlämnad till döden. Hon är, enligt Gen. 2, dömd att döden dö och »vad är det annat än att, icke endast dö, utan förbli i dödens förgängelse» (De inc. 3). »Människorna hemfölla åt dödsdomen. (τὴν τοῦ θανάτου κατάκρισιν) och förblevo ej längre såsom de skapats; utan såsom deras tankar voro, så fördärvades de och döden härskade över dem som konung» (ib. 4). »Döden hade nu makt över oss, som jag sagt, lagenligt. Och icke var det möjligt att undfly lagen, emedan den var fastställd av Gud för överträdelsens skull» (ib. 6). Detta är nu en dominerande synpunkt, A. anlägger på döden, och den har en genomgripande betydelse för hans tolkning av Kristi frälsningsverk. Döden är Guds dom, lag, förbannelse, något till vilket människan måste erkänna sig skyldig. »Ty förut dömdes världen såsom skyldig av lagen; men nu tog Logos på sig domen ...» (C. Ar. I, 60). Gud befriar »dem som hemfallit under förbannelsen» (C. Ar. I, 49). »Vi voro förr underdåniga ursprungligen förgängelsens trälldom och lagens förbannelse ...» (C. Ar. II, 14). Kristus bar »våra synder och vår förbannelse» (C. Ar. II, 55). Bakom dödens makt står Gud själv som garant.⁴⁸ Vi ha tidigare sett (s. 71), hur A. kan tala om hur människorna utlämnats åt sig själva och därför hänge sig åt allsköns ondska. Något av samma tankegång möter här. Gud utlämnar människan åt döden, dödens välde blir nu hennes straff och dom. Hon har i sitt bortvändande från Gud valt det förgängliga, och förgängelsen har också fått henne till arvedel. Nu är det emellertid högst karakteristiskt, att A. hela tiden laborerar med en dubbelaspekt på döden. Den är en Guds dom och som sådan ett uttryck för Guds vilja, men den är också och ej minst just som dom en makt, som måste övervinnas. Uppgörelsen med döden blir så även ur denna synpunkt ej endast en fråga om en »naturlig» förgängelse utan det blir en uppgörelse

⁴⁸ I den till sin äkthet omstridda homilian in illud, omnia mihi tradita sunt i slutet av kap. 2 talas det om, hur Kristus bar *Guds vrede*, som vilade över oss. I Exp. XXXVII, framställas demonerna och andra makter som Guds ὁργή καὶ θυμός.

med gudsviljan, en fråga som i eminent grad rör Guds förhållande till människan i dom och barmhärtighet.

Vid behandlingen av Methodius' synduppfattning funno vi anledning att skilja mellan tvenne tankekomplex, synden som fri viljehandling och synden som objektiv makt. Vi erinra oss också hur M. om den senare någon gång använde uttryck, vilka betecknade den såsom »död», och hur han kunde sammanfatta hela fördärvets tillstånd under denna benämning. Hos Athanasius få vi höra relativt föga om synden som en objektiv makt, men så mycket mer om döden. Och dock torde olikheten dem emellan ej vara så överväldigande, som det vid första påseende kunde tyckas. Ty det är svårt att värja sig för intrycket, att även för A. döden framträder som ett sammanfattande uttryck för hela fördärvet, som något som i sig sluter synd, ondska och allt, som står gudsviljan emot och skadar människan. Döden framträder som en härskare, vars makt på det intimaste hänger samman med synden, som en Herre, vilken fått mänskligheten i sin makt och utövar sitt tyranni i motsättning till det Livets herravälde, som Kristi seger betecknar. Det är med full rätt AULEN i, som det synes oss, förståelsefull tolkning av dödens roll i Athanasius' teologi konstaterar att »där man eljest talar om djävulen, där talar Athanasius mestadels om döden».⁴⁹ Men ej endast detta, döden har hos honom också fått övertaga något av djävulens roll. Framträder annars djävulen som den som med sina onda anslag håller människan fången, som ingjuter onda tankar i hennes hjärta o. d., så möta vi hos A., givetvis omväxlande med djävulen, döden i dessa funktioner. Även detta synes oss vara ett vittnesbörd om, att det ej går an att isolera döden — och då fatta den som förgängelse i och för sig — från synden lika litet som det, såvitt vi veta, på allvar faller någon in att, om det talas om djävulens besegrande, vilja tolka det därhän att frälsningen *ej* är en

⁴⁹ Den kristna försoningstanken, s. 81. Den som kanske allra flitigast sysslat med djävulens roll i gamla kyrkans teologi och även hans relation till döden är J. RIVIERE. Se t. ex. *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin* s. 62: »On n'a pas suffisamment pris garde, en effet, que 'démon' et 'mort' sont, chez les Pères, deux idées connexes au point de devenir synonymes et que le démon n'est souvent, dans leur langue, surtout quand ils pensent à l'oeuvre rédemptrice, que la mort personnifiée». Förf:s *Mort et le démon chez les Pères* (Rev. Sc. Rel. 1930) har tyvärr ej varit oss tillgänglig.

frälsning från synden utan från djävulen. Hos A. är djävulen, liksom överhuvud denna tid, en potentat som »älskar synden» (V. A. 7), den hör in i hans maktsfär. Även döden intar en liknande roll. Dess bojor, med vilka den fjättrar människorna, äro de onda tankarna θανατοῦντες ἡμᾶς διὰ τῆς κατ' ἐνέργειαν ἀμαρτίας (Exp. XVII, 5).⁵⁰ Döden och djävulen kunna så växla som tvenne makter, vilka det ofta är svårt att draga någon skarpt fixerad gräns emellan. Kristi besegrande av djävulen betyder ett besegrande av döden, och besegradet av döden ett besegrande av djävulen och djävulen han är »syndaren» (Exp. CXXXIX, 9). Typisk är följande passus ur festbrevet. »Die ganze Schöpfung feiert das Fest, meine Brüder! und jechlicher Hauch verherrlicht, wie der Psalmist den Herrn, ob der *Vernichtung der Feinde* und unsrer eignen Errettung, und zwar ganz mit Recht; denn wenn über einen Sünder der Busse thut, Freude im Himmel ist, wie gross wird sie nicht erst über die *Vernichtung der Sünde* und über die Auferstehung der Todten sein! O welche Festlichkeit! wie grosse Freude des Himmels! ... Sie sehen ja, dass die, die da gestündigt haben, Busse thun, ... endlich aber, dass der *Teufel schwach daliegt* und nunmehr ohne Lebenshauch an Händen und Füßen gefesselt ist, so dass wir seiner spotten: '*Tod, wo ist dein Sieg?* wo dein Stachel Hölle?' dem Herrn aber ob des Sieges Loblieder singen» (Festbr. s. 92. Kurs. av oss). Jfr också Festbr. s. 78:» ... jetzt aber, da *der Teufel, der Tyrann der ganzen Welt getödtet ist*, ladet uns, meine Geliebten! nicht ein zeitliches Fest ein, sondern ein ewiges und himmlisches ... *Nicht ferner herrscht der Tod*, sondern statt des Todes nunmehr das Leben, weil der Herr spricht: 'ich bin das Leben!' wie ja auch Alles erfüllt ist von Freude und Jubel, wie geschrieben steht: 'der Herr ist Herrscher, es frohlocke die Erde!' Denn damals, als der Tod herrschte ... da weinten wir und trauerten, wenn wir der Bitterkeit der Gefangenschaft gedachten; *jetzt* aber, *wo der Tod und das Reich des Teufels vernichtet ist*, da ist alles deutlich von Freude und Jubel erfüllt». (Kurs. av oss.) Genom uppståndelsen fick Kristus »Macht über den Tod, das ist vernichtete den Teufel» (Festbr. s. 69). Liksom synden hör till djävulens maktsfär så också döden. Kristus tog på sig döden för att »till-

⁵⁰ Jfr Ep. ad Am.: Djävulen ss. i bröderna »insäende orena tankar».

intetgöra den som har makten över döden, djävulen» (Ep. ad. Adelph. 6). Att Kristus har makt över döden är liktydigt med att han låter djävulen komma på skam (Festbr. s. 134). Men liksom djävulen är en tyrann, som utövar sitt välde redan här i livet, så kan också döden för A. bli en makt, som ej endast skall få människan i sitt våld, utan som redan härskar över den levande människan. Vi ha redan pekat på hur de onda tankarna taga gestalt av dödens bojor. Men även andra medel ha död och djävul gemensamma. Ett kännetecken varpå människan kan åtskilja det ondas och godas närvaro är, att det förras förvirrar själen, väcker fruktan och ångest, det senares gör den glad, lugn och fri. (Se t. ex. V. A. 35, 36, 37.)⁵¹ Döden håller nu människan genom *fruktan* bunden redan här i livet. Logos blev människa »för att frälsa oss alla, som genom fruktan för döden hela livet voro hemfallna åt slaveri» (Ep. ad. Max. 3. Jfr De decr. 14). Ett av djävulens älsklingsmedel, varmed han plågar människan, är just att hota med döden, för att så väcka skräck och förvirring (V. A. 27, 36). Om Kristus varit skapad, hade människan ej frigjorts, »Ty med ett skapat väsen hade djävulen, som själv är skapad, ständigt legat i strid. Och människan, som står mellan dem (Logos och djävulen), hade alltid kommit att frukta döden, då hon ej hade någon, i vilken och genom vilken hon, förbunden med Gud, blivit fri från varje fruktan» (C. Ar. II, 70). Av naturen fruktar ju människan döden och kroppens upplösning (De inc. 28), ja, före Frälsarens ankomst var döden förskräcklig t. o. m. för de heliga och alla begräto de döende såsom hemfallna åt förintelse, men efter Kristi seger så »förblev djävulen, som förut ondskefullt stormat an med döden, sedan dennas fasor upplösts, ensam i sanning död» (De inc. 27). Hur dödens tillstånd vidgar sig till något, som spänner över hela livet och som är intimt förbundet med människans sedligt-religiösa inställning, lyser också igenom ett ställe som Exp. CXVIII, 93: »Endast den rättfärdige lever, även om han synes vara död; och de orättfärdiga äro döda, även om de synas leva. Ty de förre ha livets bestånd i sig, rättfärdigheten; men de som ej ha denna likna

⁵¹ Det vore en lockande uppgift att studera fruktans, ångestens och förtvivlans roll i grekisk teologi, liksom glädjens, fridens och frihetens. »Friheten» uttömmes långt ifrån av deras »rationalistiska frihetsidé», de ha också åtskilligt att säga, som erinrar om »en kristen människas frihet».

livlösa, som äga liv ej av sig själva utan utifrån». Döden härskar över människan, och dess med synden allierade herravälde kastar sin mörka skugga över hela tillvaron. Människorna göra dödens gärningar, det som tillhör döden: »der Herr starb, damit wir nicht ferner Werke des Todes vornehmen sollen, er gab sein Leben hin, damit wir das unsrige gegen die listigen Ränke des Teufels erhalten» (Festbr. s. 87). Den kristne får »niemals das, was dem Tode angehört, thun» (ib. s. 95). Hela livet kan bli ett liv i död.⁵² »Se två vägar äro satta framför dig, livet och döden; vart du nu vill vandra! Och se eld och vatten; vart du nu vill, sträck ut din hand! På dig beror det, om du vill förvärva livet, och på dig, om du vill förvärva döden. Döden det är världen, och livet det är rättfärdigheten. Så långt är världen från rättfärdigheten som döden från livet; om du nu vandrar i världen, vandrar du i döden och blir fjärran från Gud enligt den gudomliga skriften. Om du vandrar i rättfärdighet, så vandrar du i livet och döden skall ej gripa dig. Ty icke är hos de rättfärdiga död (θάνατος), utan förvandling (μετάθεσις). Ty de förflyttas (μετατίθεται) från denna världen till den eviga saligheten. Och såsom någon slipper ur ett fängelse, så gå också de heliga ut ur detta onda liv (τοῦ μοχθηροῦ βίου τούτου) till det goda, som är berett åt dem» (De virg. 18). I detta ställe kan man iaktta något, som synes oss ytterst karakteristiskt för tidens tänkande, nämligen den ständiga glidningen mellan »eskatologiska» och inomvärldsliga synpunkter. Gränsen mellan transcendent och immanent, eller kanske rättare det himmelska och det jordiska är, hur starkt den än ofta betonas, dock något relativt, det jordiska framträder som en avbild, ett föregripande av det himmelska, det himmelska når så att säga ned i det jordiska och drar det in i sitt liv.⁵³ »Livet», ja, det är något kommande, men den

⁵² Jfr till dessa tankegångar Ps. ATHANASIUS(?), De Trinitate et Spiritu Sancto: Itaque Spiritus sanctus est spiritus vitae, a quo excidentibus nonnulli, viventes mortui sunt (c. 18). Ducem enim non habebant in se Spiritum paracletum, Spiritum veritatis, qui est vita et vivificat: viventes mortui sunt (c. 19). Qui enim non habent Spiritum sanctum, viventes mortui sunt (c. 20).

⁵³ Det är, om man vill förstå tidens tänkande, nödvändigt att ge akt på hur en hel rad tankar äro eskatologiskt orienterade och dock ej endast eskatologiska. Det gäller om liv, död, odödlighet, gudomliggörelse och en hel rad begrepp, ja hela tankevärlden är influerad av denna glidning.

rättfärdige vandrar redan här »i livet». Döden, den är helt visst ett futurum, jordelivets slut och den gudsövergivna människans lön, men den är också ett presens, något man ej endast vandrar »mot» utan vandrar »i». Så är döden något, vilket »härskar» över människan, liksom djävul och synd, binder och lamslår henne, icke *endast* i den bemärkelsen, att hon är underkastad förgängelsen, alltså en gång skall dö, utan den som ger sig fången åt synd, djävul och död, han är redan död. Det sist anförda stället ger oss emellertid också anledning att stanna inför ännu några problem, som röra synd och död hos Athanasius.

Vi ha vidrört, hur *förintelse*tanken skymtar bakom A:s utredningar om döden, men också påpekat, hur där funnos tankar, som peka i annan riktning. Det torde vara lämpligt att något närmare ta dessa i skärskådande. Full klarhet nå vi näppeligen. Så snart man rör sig på områden, som ej äro centrala för Guds- och frälsningsuppfattningen, är föreställningsvärlden föga klart utformad och man får ofta, där man önskat upplysning om en eller annan detalj, finna sig i källornas förtegenhet. Att döden i egentlig mening ej är något som angår de frälsta, framgår ju nog så tydligt av det citerade stället liksom av otaliga andra. Den är ju »besegrad», »tillintetgjord», »dödad». Naturligtvis talar A. även om dessas död, men det är ingen θάνατος, det är μετέθεσις. Det är blott »en kortvarig död» (C. Ar. II, 76). Väl äro de hemfallna åt den upplösning, som tillkommer alla, men de behöva ej mer »döden dö», som lagen förut hotade, utan upplösas endast för en tid så som Gud bestämt enligt kroppens dödlighet (De inc. 21). De dö ej »som dömda, utan som sådana, vilka uppväckas, bida de allas gemensamma uppståndelse» (ib. 10). Men de otroende, väntar dem verkligen förintelsen? Söker man tänka ut denna tanke, så stöter man genast på den svårigheten, att A. i C. G. med styrka gör gällande *själens odödlighet*. Och han driver satsen med en rent »rationell» bevisning, vilken knappast låter sig förena med tanken på dess förintelse. Själen är förnuftig och odödlig. Att själen är odödlig är »kyrklig lära», och denna läras sanning kan man först och främst inse, om man betraktar kroppens natur och skillnaden mellan kropp och själ. Ty om kroppen av naturen är dödlig, så måste själen vara odödlig, om den skall vara annorlunda än kroppen. Om vidare själen, vilket ju är fallet, rör kroppen och själv ej röres

av andra, så är den också, som själv ger sig rörelsen, följaktligen rörd av sig själv, även sedan den avlagt kroppen. »Ty själen är det ej som dör, utan kroppen dör genom sin skilsmässa från den. Om den nu själv rördes av kroppen, så följde därav att den dog, när den rörande lämnade den. Men om själen rör kroppen, så måste den nödvändigtvis så mycket mer röra sig själv. Men satt i rörelse av sig själv, så måste den nödvändigtvis leva även efter kroppens död. Ty själens rörelse är intet annat än dess liv, såsom vi ju också om kroppen säga, att den lever då den är i rörelse och att det är dess död, då den upphör att röras». Ett ytterligare bevismedel ligger däri, att själen ej är begränsad rumsligen till kroppen, utan vakar, även när kroppen sover, och löser sig liksom från kroppen, även om den förblir i den, och betraktar det överjordiska, träder i förbindelse med heliga och änglar. »Hur mycket mer skall den då icke, löst från kroppen, då Gud, som sammanbundit dem, vill, vinna ännu klarare gnosis om odödligheten. Ty om den redan, då den är sammanbunden med kroppen, lever livet utanför kroppen, hur mycket mer skall den då icke även efter kroppens död leva och ej upphöra att leva, tack vare den Gud, som gjort den så genom sitt Ord, vår Herre Jesus Kristus». Liksom den dödliga kroppen iakttar förgängliga ting, så måste själen, som betraktar och tänker på odödliga ting, själv vara odödlig. Och dessa τῆς ἀθανασίας ἐννοῦσι καὶ θεωροῦσι »lämna den aldrig utan förbli i henne såsom ett brännmärke till säkrande av odödligheten» (C. G. 33). Nu är visserligen denna tanke på själens odödlighet, om man ser den som dess eviga fortvaro, ej en tanke som i A:s övriga författarskap spelar någon större roll.⁵⁴ Överhuvud bekymrar han sig föga i detta sammanhang om antropologiska frågor. Han talar om människans förintelse, död, kroppens upplösning o. s. v. utan att känna något behov att, som Methodius ofta gör, klargöra hur själens respektive kroppens öde

⁵⁴ Det är rätt betecknande att intresset, vid införandet av dessa platoniserande tankegångar, ej *primärt* häftar vid själens *odödlighet*. Hela resonemanget utgör ett led i en tankegång, som vill visa att människan i sin förnuftiga själ har en »väg» till den rätta gudsdyrkan. Så äro hedningarna i sin avgudadyrkan utan ursäkt. Varken hellenerna, som dyrka avgudar eller någon annan »må bedra sig själv, som hade han ej en sådan väg och på så sätt finna en förevändning för sin gudlöshet» (C. G. 30). Hur förnuftsvidrigt är det ej, att människor, som äga en förnuftig, odödlig själ, föreställa sig Gud i dödliga och förgängliga ting (C. G. 34).

gestalta sig. Nu kan man emellertid dock hos honom se spår av att han tillskriver själen en existens i Hades efter döden, och Hades blir för honom i dessa sammanhang identisk med tanatos. Så t. ex. i De virg. 16: I den tolfte timmen »steg vår Kyrios ned till Hades; och när han (Hades) såg honom, bävade han och förskräcktes sägande: Vem är denne, som kómmar ned i makt och stor kraft? Vem är denne, som sönderslår Hades' kopparportar och sönderbryter dess orubbliga riglar? Vem är denne som kommit ned från himlarna och korsfästs, men ej besegrats av mig, döden? Vem är denne som löser deras bojor, som besegrats av mig? Vem är denne som genom sin egen död upplöser mig, döden?» Om alltså A:s tankar om döden här synas vara likartade med dem vi förut lärt känna, kroppen upplöses, själen går till Hades,⁵⁵ så är dock hadesföreställningen något som egentligen endast förknippas med de otroendes öde, om man undantar förbindelsen med tanken att Kristus övervunnit döden. Som slutmål glider tanken på hadesdöden över i föreställningen om helvetet, domen, de eviga plågorna. Frågan om liv och död blir så en fråga om gudomligt liv, odödlighet, himmel och frånvaro av, avsaknad av detta liv, helvete, evig fördömmelse. Så kan han tala om en *själens död* utan att det behöver komma i direkt konflikt med hans tankegång i C. G. om att den är odödlig = har evig fortexistens. Här är åter en punkt, där det väl är uppenbart, hur föga man med Harnacks satser om odödlighet ss. »unsterblicher Dauer» och »die Sterblichkeit an sich» gör rätt åt här berörda tankegångar. Ty själens »odödlighet» utgör i varje fall ingen garanti mot den död, som det här är fråga om, fördömmelsens död, helvetet,⁵⁶ »denn weggerafft werden soll ja der

⁵⁵ Jfr de pseudoathanasianska skrifterna Contra Apollinarium I och II. Dessa, vilkas teologi står A:s synnerligen nära, ha ägnat de antropologiska frågorna betydligt större intresse. Så i de kristologiska och soteriologiska problemen och i nära samband härmed också i fråga om dödstanken. I C. Ap. I, 14 utföres klart hur människan är underkastad θάνατος och φθορά. Tanatos den tillkommer själen, som är fjättrad i Hades, φθορά kroppen, som upplöses ó τήν κοίαν ἐπαγαγών, διπλήν τῆς τιμωρίας τὴν ἀπόφασιν δέδωκε· τῷ μὲν γῆνῳ εἰρηκώς· Γῆ εἴ και εἰς γῆν ἀπελεύσῃ· και οὕτως ὑποδέχεται φθορά τὸ σῶμα, Δεσπότου ἀποφνημαμένου· τῇ δὲ ψυχῇ· Θανάθῳ ἀποθανῆ· και οὕτως διχῶ διαιρεῖται ὁ ἄνθρωπος, και ἐν δύοι τόποις οἰχσθαι καταδικάζεται.

⁵⁶ Det är denna fördömmelsens död, som avses med det stundom mötande uttrycket θάνατος ἐν ἀθανασίᾳ. Jfr TATIANUS, Oratio ad Graecos 13.

Gottlose, damit er nicht sehe die Herrlichkeit des Herrn! Und wenn sie auch den an alle gerichteten Ruf der Verheissung: 'wache auf, der du schläfst, und stehe auf von den Todten!' hören, wenn sie auferstehn und bis zum Himmel selbst gelangen werden, wenn sie anklopfen und sprechen: 'öffne uns!' dennoch, nichts desto weniger wird sie der Herr als solche die von seiner Erkenntniss fern blieben, schelten indem er spricht: 'ich kenne euch nicht!' Der heilige Geist aber ruft ihnen laut entgegen: 'die Gottlosen sollen zur Hölle kehren, alle Völker, die Gott vergessen haben!' Dass sie hinabstürzen sollen, sagen auch wir zu den Gottlosen ... weil sie die Seele selbst in ihren Sünden und Vergehen begraben, indem sie zum Todten hinzugehen und jene mit jechlicher todten Nahrung sättigen. ... Da sie nun in den Lüsten die Seele tödten, so sprechen sie auch nichts Anderes, als: 'lasset uns essen und trinken, denn Morgen sind wir todt!' ⁵⁷ ... wenn sie sterben, müssen sie Qualen leiden ... 'der Tod der Sünder ist schmachvoll, und die den Gerechten hassen, verständigen sich'. Denn bitter ist der Wurm, und hart die Finsterniss, welche die Gottlosen erben. Die Heiligen aber und die wahrhaft der Tugend Ergebenen ... ihnen, da sie der Welt abgestorben und das weltliche Treiben verlassen haben, bleibt ein solcher theurer Tod; denn theuer ist ja in den Augen des Herrn der Tod seiner Frommen» (Festbr. s. 95 ff.). Så får döden en dubbel betydelse alltefter som det är »ein teurer» eller »ein schmachvoller Tod». Det är nu ej något så alldeles enastående att A. låter tanken på den senare skymta som ett mörkt moln vid horisonten. »Diejenigen aber, welche das göttliche *Licht* vernachlässigen, die erwartet vielmehr das letzte *Feuer*, das da bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln» (Festbr. s. 74). Dem som ej vandrat dygdens väg dem väntar »stor vanära och oundgänglig fara på domens dag, emedan de, fastän de kände sanningens väg, handlade mot sin insikt» (C. G. 47). De goda väntar himlarnas rike, men dem som gjort vad ont är »den eviga elden (πῦρ αἰώνιον) och mörkret utanför» (De inc. 56). De heliga, som ha sitt sinne rent, de kunna redan medan de äro på jorden, se de himmelska världarna, men

⁵⁷ Här skymtar den tanke, vi tidigare funnit hos Eusebius: döden som förledande till synd. Den människa, som är i dödens våld, den tänker blott på det förgängliga, jordiska, förgäter det gudomliga.

också »kvalen i hades och de eviga marterna i vilka syndarna straffas och den eviga elden och mörkret utanför, gråten och tandagnisslan» (De virg. 17). »Deras själar skola med våld föras av änglar utan förskoning och få sin dom av Gud. Ty fåfängliga, som de äro, ha de fåfängt bemödat sig i denna värld. Det som hör jorden till verkade de, därför gingo de också själva till undergång. Ty de bekymrade sig ej om Gud, då de voro på jorden, och ej låg det dem om hjärtat att ihågkomma Guds fruktan; därför befattar han sig ej heller med dem. Ty Gud är rättfärdig, och rättfärdig hans dom; ty då han kommer för att döma världen, då skall han giva var och en efter hans gärningar. Saligt det hjärta, som mottar detta» (ib. 19). Nu är det ju ur dylika yttranden svårt att draga några slutsatser om, hur A. verkligen tänkt sig de otrognas öde, om som en absolut förintelse eller som en evig pina. Något teoretiskt utredande intresse har han ej ägnat frågan och hans utsagor bära en så tillfällig och oklar karaktär, att det synes oss vågat att på något sätt pressa dem. Å ena sidan talar han ju otvetydigt om eviga marter, evig eld etc., vilket ju synes utesluta tanken på förintelse, men dylika traditionella formler *behöva* knappast vara mer än ett uttryck för domens orygglighet och fasansfulla allvar.⁵⁸ Å den andra står, att han lika tydligt kan tala om domen som liktydig med hemfallande åt förintelse och att den som skilt sig från Gud återfaller till icke-varat, men så brytes denna tanke mot tanken på själens odödlighet.⁵⁹ Om vi så på denna punkt anse oss nödsakade att

⁵⁸ Jfr härtill LEIPOLDTS framställning i Didymus der Blinde s. 68 f. och s. 71. L. erinrar här om att αἰώνιος ej behöver betyda evig och hänvisar till ett ställe, De trin. II, 64 516 D—517 C, där Didymus själv förklarar, att ordet αἰώνιος har en dubbel betydelse. »Einmal heisse es 'ewig' im strengen Sprachgebrauche und könne dann nur als Attribut Gottes verwendet werden. Zweitens bedeute es etwas, das ἀπὸ χρόνου καὶ τρεπτόν sei: nur dieses αἰώνιος darf von den Strafen ausgesagt werden».

⁵⁹ Om man ville *framkonstruera* ett klart system, kunde man ju tänka sig att »förintelsen» vore något, som gällde före Kristi besegrande av döden. Efter detta och genom det har emellertid *alla* människor fått »evig fortvaro», de troende till salighet, de otrogna till dom. En sådan tanke är dock rent konstruktiv och föga att rekommendera för en teolog av Athanasius' typ, som så föga utarbetat sina tankar till ett friktionsfritt system. — MÖHLER (s. 129) bestrider tanken på förintelsen: »Der Tod, das Verderben des Todes, Sterblichsein, ins Nichtsein zurückversetzt werden, bedeutet

stanna vid en viss oklarhet, en sak är det dock intet tvivel om, »döden» innebär för de otrogna en dom,⁶⁰ ett straff för deras gudsförgätenhet och synd, och vad som ytterst konstituerar den är, att den består i att Gud undandrar dem sin barmhärtighet för evigt, »han befattar sig ej med dem» och då återstår intet annat än »död».⁶¹ Liksom syndens makt ur en synpunkt har sin rot i att Gud har överlåtit människan åt hennes fördärvliga sinne (se ovan s. 71) liksom människan är »dödlig, om hon ej är förenad med Gud» (C. Ar. II, 69), och människor inom kort bli

die Entfremdung von Gott, das Sündenelend; wie auch der Gegensatz 'ewiges Leben' das Leben in Gott so oft bei Athanasius und Anderen bedeutet. Denn, dass der Mensch durch die Sünde seiner Seele nach sterblich geworden wäre, glaubte Athanasius nicht; adv. Gent. c. 33 beweist er, dass die Seele an sich unsterblich sei.» ARZBERGER, Die Logoslehre (s. 156 f.) söker som vanligt bland katolska forskare lösa frågan genom att applicera schemat naturligt-övernaturligt. Det övernaturliga förlorade människan i fallet. »Uebernatürlich war die moralische Güte einerseits, das richtige Bewusstsein und der richtige Gebrauch der Vernünftigkeit und Unsterblichkeit andererseits, natürlich Vernünftigkeit und Unsterblichkeit überhaupt. ... Die Sünde zog darum einen dreifachen Tod des Menschen nach sich, nemlich den *metaphorischen* Tod seiner Seele, den *physischen* Tod seines Leibes und den *moralischen* Tod seiner Erkenntniskraft, indem diese sich nicht mehr in der rechten Weise bethätigte, sie konnte aber nicht mehr das unsterbliche Leben und die Vernünftigkeit der Seele überhaupt ertöden». En förtjänst hos dessa äldre forskare är i varje fall, att de haft blicken öppen för dödstankens mångtydighet och dess förbindelse med gudsförhållandet, ehuru de något lättvindigt synas förbigå förintelse-tankens förekomst hos A. Något klarare blick för denna äger då PELL (s. 52): Ueber die Seele kam der Tod (θάνατος) nicht als ob sie sofort zu sein aufgehört hätte (c. gent. 33) sondern insofern ihr nunmehrigen Sein zu ihrem früheren Sein in Gott verglichen, eher ein Nichtsein zu nennen war. ... Uebrigens scheint Athanasius nicht bloss in dem angegebenen Sinne die Seele als *totd* bezeichnen zu wollen, sondern seine Ausdrucksweise lässt vermuten, dass er die Trennung vom Logos für gleichbedeutend gehalten habe mit einem Todeskeime in der Seele von der Art, dass schliesslich dieselbe überhaupt hätte zu existieren aufhören und in das Nichtsein zurücksinken müssen, (de inc. 4) wenn keine Erlösung, bzw. Wiedervereinigung mit Gott bewirkt worden wäre».

⁶⁰ När man framhållit att domstanken i östern spelar så liten roll, så är det, i varje fall vad A. beträffar, knappast fullt korrekt. Men den lever ej endast som något, vilket skall ske en gång i framtiden, den »yttersta domen», utan medvetandet är levande, att dödens herravälde redan nu är en dom, människan lever redan »under domen».

⁶¹ Jfr C. Ar. I, 52.

döda, som äro »utblottade på och utan Anden» (Ad. Ser. I, 32), så kan också domen, fördömmelsen skildras; ... »så förbli de olyckliga för framtiden *övergivna* (ἐρημοί) och *berövade det gudomliga*. Och icke följer dem, när de dö, deras jordiska gyckelbilder; och då de se den de förnekat, Kyrios, sittande på sin Faders tron, och dömande levande och döda, skall ingen kunna kalla till sin hjälp någon av dem som nu bedragit honom. Ty de skola se även dessa bli dömda, och ångra det de ha gjort orätt och syndat» (C. Ar. II, 43, kurs. av oss).

Som vi sett är det ett helt knippe av tankar och föreställningar, som äro sammanbundna i talet om döden. Synd, död, förgängelse, djävul, helvete, dom, förbannelse uppträda som »tyranner», åt vilka människan utlämnats. Gränserna mellan dem äro ofta flytande, deras maktsfärer gripa in i varandra och A. ser dem ofta en bloc s. a. s., som de makter, som ge människolivet dess prägel. Men nu finns det hos A. tankar, som direkt synas vilja göra en bestämd åtskillnad speciellt mellan synd och död och det på så sätt, att det tydligt framgår, att döden är det som människan framför allt måste frälsas från och synden synes i viss mån skjutas undan. Dessa tankar ha i gängse framställningar av A:s teologi spelat en avgörande roll och skjutits i förgrunden på ett sätt, som ej alltid synes göra full rättvisa åt andra tankegångar, som ovan berörts, men de ha dock onekligen en ej ringa betydelse, om man vill rätt förstå A:s tankar om synd och död. Främst i raden bland dessa ställen står ett, som Aulén nyligen erinrat om och som Stülcken⁶² betecknar som »der krasseste Ausdruck dieser nur mit physischen Kategorien rechnenden Theorie», De inc. 7. A. diskuterar här inkarnationens nödvändighet och frågar, om Gud ej kunnat nöja sig med ånger från människornas sida. När han så avvisar ångern som tillfredsställande frälsningsväg, sker det med den motiveringen, att ångern dels ej motsvarade, vad Guds ära krävde, ty Gud hade ej blivit sannfärdig, om domen, som han fastställt, ej gått i uppfyllelse, om

⁶² AULÉN, Den kristna försoningstanken, s. 81. STÜLCKEN, Athanasiana s. 87¹. Jfr J. LEIPOLDT, Didymus s. 78. L. anför detta ställe som bevis för att för A. »die Vergebung der Sünden im Grunde recht gleichgiltig war». Han hänvisar så i not 2 till THEODORET, hist. eccles. 4, 54 εἰς ἀθέτησιν ἀμαρτίας som exempel på annorledes tänkande. Exakt samma fras förekommer hos A. (C. Ar. III, 31; Ep. ad Max. 2; De decr. 5).

människorna ej besegrats i döden, dels ej hjälper mot τῶν κατὰ φύσιν, utan endast gör slut på (παύει)⁶³ syndandet. »Om det nu endast hade varit felsteg och ej förgängelse (φθορά) som dess följd, hade ångern varit tillfyllest. Om människorna, sedan en gång överträdelsen skett, hemföllö εἰς τὴν κατὰ φύσιν φθοράν och förlorade gudsavbildens nåd vad måste då ske?» Bortsett från den tolkning Stüleken finner. — Guds sannfärdighet är väl knappast en »fysisk kategori» — så är det ju dock ofrånkomligt att döden, förintelsen, förgängelsen, här så klart, man gärna kan önska, framträder som fienden par préférence. Synden tycks människan kunna komma till rätta med, men ej döden. Vi se här också den dubbelaspekt, A. har på denna. Det är dels fråga om Guds sannfärdighet i hans dom, men också om τὴν κατὰ φύσιν φθοράν. Uppenbart är ju att ett dylikt resonemang är ett nog så tydligt symtom på att »synden» ej är det allt uppslukande religiösa centralproblem, som det understundom varit i senare tiders teologi, och att dess fördärv ej fattats som på samma sätt djupgripande som hos t. ex. en Luther (jfr Aulén, o. a. a. s. 82). Men det är skäl att dock akta sig för att dra några förhastade slutsatser om syndens »betydelselöshet». Den grekiska teologin intill den tid vi syssla med, vi erinra om Methodius, har städse inom sig burit en viss inre spänning däri att den å ena sidan hävdade att människan kan motstå synden och leva rent och heligt, annars vore ju skuld, frihet, ansvar tomma fraser och Gud orsak till det onda, men å den andra ingalunda skytt att med starka ord tala om det ondas, synd, död och djävul, makt och herravälde över människan. Vid sidan om satser, som tala om att det funnits syndfria människor (C. Ar. III, 33)⁶⁴ stå sådana, där det heter att

⁶³ παύω behöver ej betyda en definitiv förgörelse, utan kan också innebära att hämma, sätta en gräns för, stilla, undertrycka.

⁶⁴ Detta kapitel hör till de ställen, som framför andra gärna anföras för att bevisa, att tanken på *döden* är det som dominerar frälsningssynen, och att synden haft »föga betydelse». Nu behöver det i och för sig ju för A:s teologiska åskådning och syndens plats i denna ej betyda så oerhört mycket, om han talar om att en och annan i forna tider — Jeremias, Johannes — varit rena från varje synd, blott man ej mäter det med en senare utbildad dogmatiks måttstock. Vad vi emellertid skulle vilja peka på är, att detta ställe knappast kan betecknas som prima belägg, om det gäller ett avvägande av synds och döds resp. betydelse i A:s teologi. Ty det är här för A. ej fråga om denna sak, utan om inkarnationens nöd-

»alla människor gingo förlorade i Adams överträdelse» (C. Ar. II, 61). Det finns andra tankegångar hos A., som i någon mån visa, varför »synden» och »syndaförlåtelsen» för honom ej blivit centralfrågan. Full förståelse för denna fråga kunna vi näppe-
ligen nå före analyserandet av A:s syn på Kristi frälsningsverk, »fördärvet» tecknas ju i regel endast som dettas bakgrund, men några antydningar torde redan här vara på sin plats. I C. Ar. II, 68 diskuteras åter inkarnationen och frågan, om ej Gud blott genom en befallning, ett maktord, kunde ha upphävt dödsdomen. Bl. a. anför A. följande: Om Gud talat och upplöst förbannelsen hade väl dens makt, som befallde, blivit visad, »men människan hade förblivit sådan som även Adam var före överträdelsen» ja kanske »sämre, då hon lärt överträdelse». Om hon så åter låtit bedra sig av ormen, hade Gud varit nödsakad att åter ge sin befallning och upplösa förbannelsen, och så hade det varit nödvändigt i det oändliga »och icke desto mindre hade människorna varit underkuvade, trälade under synden. Och när de ständigt synda, hade de ständigt behövt en, som förläte, och de hade aldrig befriats, då de i sig blott äro kött och på grund av köttets svaghet

vändighet. Om Logos ej inkarnerats så hade, heter det, dock »synden och fördärvet förblivit i människan, såsom förut var fallet bland människorna, och detta kan bevisas. Många ha nämligen varit heliga och rena från all synd. Jeremias helgades redan från moderlivet, Johannes spratt till av glädje, när han bars i moderlivet, vid rösten av gudaföderskan Maria. Och dock härskade döden från Adam till Moses också över dem som icke syndat med en överträdelse i likhet med vad Adam gjorde. Så förblevo inte desto mindre människorna dödliga och förgängliga, mottagliga för sin naturs lidanden.» Vad A. här säger är, att inkarnationen var nödvändig för att befria »människan» från *synd och fördärv*. Visserligen ha syndfria och heliga män funnits, men det är, såvitt vi se, meningen, detta har ej befriat människorna, och så anföres Rom. 5, 14 som bevis för det fördärv, människan lever under. Påföljande sats, som står under direkt influens av bibelcitaten, talar ej direkt om synden men om död och τὸν θάνατον τῆς φύσεως παθόν, men att A. ej släppt tanken på synden visar sig litet längre fram, när han talar om hur Logos gjort köttets svagheter till sina »och så förbli ej vidare människorna κατὰ τὰ ἔθια πάθη *syndiga* och döda» (spärrn. av oss). Detta ställe kan tjäna som ett typiskt exempel på att även bibelcitatens inflytande kunna befrämja en tendens att skjuta synden åt sidan till dödstankens favör. Det är också ett bevis för, hur fritt A. kan växla mellan begreppen synd och död. I tanken på befrielse från döden ligger alltid, det torde ej vara vågat att påstå, tanken på befrielse från synden innesluten.

ständigt behärskas av lagen». Det har sitt intresse att jämföra detta ställe med De inc. 7. På bägge ställena talas det om Guds domsord. I De inc. står Guds sannfärdighet i hans dom som hindrande för tanken på ångerns sufficiens som frälsningsväg, här arbetar A. hypotetiskt med att Gud med ett ord kunde upphäva domen. Det är också lärorikt att se, hur domens upphävande fattas som »förlåtelse». Nu är ju tanken på domens upphävande, som vi skola se, en av de centrala i A:s syn på Kristi verk, och man torde följaktligen näppeligen kunna eliminera bort syndaförlätelsetanken ur hans teologi. Han talar kanske ej så ofta om ἀπεσις τῶν ἀμαρτιῶν, men desto oftare om dödens besegrande, domens, lagens, förbannelsens etc. undanrödjande. Men samtidigt visar detta ställe otvetydigt att syndaförlåtelsen ej, lika litet som ångern i De inc. 7, intar samma dominerande roll, som t. ex. hos Luther. Den sluter för A. ej i sig hela den religiösa grundfrågan, med vars lösande allt annat är givet. Förlåtelsen innebär för honom något i viss mening negativt, upphävandet av domen, straffet över synden, men med denna är ej frälsningen given i all sin rikedom, synden är ej besegrad.⁶⁵ Det är alla skäl, när man konstaterar »syndaförlåtelsens» föga dominerande roll hos A., att också göra klart för sig *vad* den har betytt för honom. Menar man med »förlåtelse» grundandet av en positiv gemenskap under upphävandet av skuld, så är detta något annat än vad A. inlagt i tanken på ett ställe, som det ovan anförda. Saken kan emellertid hos honom finnas under annan eller andra etiketter. — I De inc. 7 hette det dessutom att människornas ånger ej upphävt τῶν κατὰ φύσιν, τὴν κατὰ φύσιν φθοράν. Här i C. A. möta vi en liknande tankegång, men med en orientering, som synes oss klarare harmoniera med den syn, A. i övrigt utvecklar. Genom »förlåtelsen», dödsdomens nakna upphävande, hade människan blivit som Adam före fallet. Men härmed hade hon varit föga hjälpt. Ty *synden* hade haft möjlighet att åter vinna insteg och med den döden. Och så hade människan varit

⁶⁵ Utgår man från en luthersk syn på förlåtelsen — där syndernas förlåtelse är, där är ock liv och salighet — så kan ju detta till äventyrs synas som bristande »djup». För A. är skuldens utplånande en nödvändig förutsättning för den positiva »förnyelse», som utgör frälsningens fullhet. Luther har förmått att knyta dem samman i en dominerande tanke — syndaförlåtelsen.

i samma situation igen. Vi se här, hur för A., ehuru han medger syndfrihetens möjlighet, ἡ κατὰ φύσιν, *faktiskt* i sig sluter ej endast syndens möjlighet utan också empiriskt sett realitet. Det behöves en förnyelse, som rycker människan undan syndens *makt*, som så förvandlar henne, att denna ej når henne, annars tar ἡ κατὰ φύσιν φθορά överhand. Och denna förnyelse sker genom en förvandling av människans fysis från det förgänglighetens tillstånd, som i sig sluter syndens möjlighet och därmed empiriskt sett, realitet, till en oförgänglighet som utesluter denna möjlighet. Därför att »förbliva i döden» för A. innebär gudsfrånvarons *definitiva* seger, blir död och livsfrågan för honom centralproblem. Synden det är ännu, när han gör denna distinktion gällande, något mänskligt, liksom ångern; döden, det är syndens mogna frukt, med gudomlig sanktion, gudomlig orygglighet bakom sig. Den mänskliga »naturen» sluter i sig väl möjlighet till gemenskap med Livet, men »i sig» är den »förgänglig», den äger också möjlighet till denna självisolering, som för den innebär död; denna möjlighets utrotande, frälsningens säkerhet, den kan endast ges genom Logos. Människan kan väl underlåta att synda, hon kan »ångra», men denna »naturens» möjlighet till synd och därmed död kan hon ej själv ändra, »ångern» kan förbytas i nya fall och därmed blir hennes förgängliga väsende uppenbart och »härskande». För A. har väl gällt att döden, förgängligheten, har sin rot i synden, som ett fritt val, olydnad, det är en grundtanke, varom intet tvivel råder. Men samtidigt går genom hans tankegångar den tanken, att människan just som hörande till ändlighetens, förgänglighetens värld, befinner sig i en situation, som i varje fall empiriskt sett med en viss nödvändighet för till synd och död. A. har ej gett någon »lära» om fördärvets djup, han är på den punkten högst oklar. Å ena sidan talar han om att människorna gått förlustiga »avbildens nåd» (De inc. 7) å andra sidan driver han ju med styrka satsen, att människan dock i sin själ har möjligheten att finna vägen tillbaka (C. G. 30 ff.). Hans syn på människans ställning här i livet är dock, som torde ha framgått av framställningen ovan, långt ifrån präglad av någon optimistisk skönmålning.

Vi antydde ovan (s. 62) vid behandlingen av fallet och det ondas väsen, att materien eller kroppen i sig väl ej kan betraktas som det onda, men att vi dock vid dess bedömande hos A. spåra

en viss osäkerhet. Grunden till denna ligger så vitt vi se rätt ej primärt i en principiell dualism mellan materia och ande eller kropp och själ, utan i den skarpa gräns A. drar mellan Gud och den himmelska världen å ena sidan som det enda legitima föremålet för människans åtrå och hela den övriga världen, som behärskas av djävul, synd och död.⁶⁶ Han ser dem bägge under begärföremålets aspekt och då kan han ej undvika, att det som hör sinnevärlden till blir något som snarast är en konkurrent till, något som hindrar människan i den oavslåtliga inriktningen på det högsta. Han har så t. ex. ej känt lika starkt behov som Methodius att fritaga kroppen från att ses som något mindervärdigt. Väl är den ej ond, allt skapat Guds verk är gott, teoretiskt, men praktiskt sett smyger det sig dock något av mindervärdighet in över den och dess funktioner. I V. A. berättar A. hur den helige Antonius blygdes att tillfredsställa kroppens behov av sömn och föda, då han tänkte på själens andliga karaktär och den pneumatiska näringen. Han var ju så illa tvungen att använda en del av sin tid på kroppen, men förklarade att man mer borde söka vad som gagnar själen (V. A. 45). Denna munkfromhetens stämning är i själva verket ganska belysande. Den skymtar i A:s skriftställarskap här och var som ett inslag i bedömandet av allt jordiskt. I och för sig är det väl ej ont, men det är dock något vilket som föremål för människans »åtrå» är mindervärdigt. Gränsen är lätt att härifrån överskrida till att betrakta hela världslivet som något vilket bör inskränkas till ett minimum, som något vilket egentligen ej rör den fromme, som något vilket han står med inre blygsel inför, en frestelse mer än en uppgift. Särskilt i de asketiska skrifterna möta oss utsagor, som vittna om att »världen», »kroppen», »köttet» inta en något ⁶⁷

⁶⁶ Jfr ovan s. 81 hur talet om »världen» som motsats till rättfärdighet omedelbart glider över i motsatsen denna världen — den eviga vilan.

⁶⁷ Detta omdöme är svårt att *bevisa*. Det stödjer sig på ett allmänintryck, förf. fått vid studiet av resp. författare. En jämförelse mellan två sådana personer som Methodius och Athanasius löper alltid risken att dra tivelaktiga, förhastade slutsatser, att se divergenser som helt enkelt ha sin grund i den olika karaktären av de skrifter, som finnas *bevarade* och de problem, som där behandlas. Hade vi av Methodius endast ägt Symposium, misstänka vi att vår bild av hans teologi varit en i väsentliga punkter annan än den, vi nu göra oss, liksom vi, om Athanasius efterlämnat en skrift om uppståndelsen, möjligen hade fått anledning

suspektare plats än hos Methodius. De heliga ἐμίσησαν τὸν κόσμον τοῦτον vetande vad de skulle ärva (De virg. 18) de gå ut ἀπὸ τοῦ μοχθηροῦ βίου τούτου när de dö ὥσπερ ἀπὸ φυλακῆς, livet ἐν τῇ ματαίῳ κόσμῳ τοῦτῳ är intet vari människan har att känna sig hemma, den som är fästad här, som här finner τὴν ἀνάπαυσιν han kan ej hoppas på τὴν αἰώνιον ἀνάπαυσιν (De virg. 18, 19). Den som hänger fast vid världen, han kan ej älska Gud (ib. 6); det gäller att ej föredra något i världen framför kärleken till Kristus (V. A. 14); Antonius förmår många soldater och rika att lämna »livets bördor» och bli munkar (ib. 87). »Syndaren bemödar sig ej om rättfärdighet, utan om detta eländiga kött (τῆς τάλαιπώρου σαρκὸς ταύτης) om den otuktiga kvinnan,⁶⁸ han gör sig bekymmer för än det ena än det andra, är ej tillfreds med sitt läge och lever

korrigera vårt omdöme. Detta kan ju emellertid ej nå längre än till det material, som faktiskt föreligger, och utifrån detta synes det oss väl motiverat.

⁶⁸ Angående A:s ställning till äktenskapet få vi en antydning i Exp. L, 7. Det hörde ej till Guds ursprungliga plan att vi skulle bli till διὰ γάμου καὶ φθορᾶς utan överträdelsen av budet införde äktenskapet, då Adam överträdde lagen, som Gud givit. »Alla som stamma från Adam avlas i laglöshet i det de falla under domen över stamfadern. Ordet, i synder avlade min moder mig, betyder att Eva, allas vår moder först avlade synden, liksom lidelsefullt traktande efter lusten. Därför sägas också vi, fallande under moderns dom, avlas i synder. Det visar att från begynnelsen föll människornas fysis under synden, under överträdelsen i Eva och vår födelse kom under förbannelse». I Ep. ad Am. utvecklar han emellertid en syn, som i någon mån avviker från dessa tankar. Här konstaterar han, och här gäller det en principiell utredning, att Φυσική τις ἔκκρισις ἡμᾶς οὐ παραστήσει πρὸς τιμωρίαν. . . . οἷον . . . τῶν σπερματικῶν πόρων ἐκεῖνο περίττωμα. Ποία τοίνυν ἐστὶ πρὸς Θεοῦ ἁμαρτία, αὐτοῦ τοῦ πλάσαντος τὸ ζῶν δεσπότου θελήσαντος καὶ ποιήσαντος ταῦτα τὰ μέλη τοιαύτας ἔχειν διεξόδους; Liksom för Methodius kommer det för A. an på hur man använder sig av Guds skapelse. Μακάριος δὲ ἐν νεότητι, ζυγὸν ἔχων ἐλευθέρων, τῇ φύσει πρὸς παιδοποιίαν κέχρηται· εἰ δὲ πρὸς ἀσέλγειαν, πόρνους καὶ μοιχοὺς ἢ παρὰ τῇ Αποστόλῃ γραφεῖσα τιμωρία ἐκδέχεται. Dock råder intet tvivel om vad som är det ideala. »Det finns två vägar i livet beträffande dessa ting, en mera medelmåttig, jordisk, äktenskapet; den andra änglalik och oöverträfflig, jungfruligheten. Om någon väljer den världsliga, d. v. s. äktenskap, så träffar honom ingen förebräelse; men han mottar ej så stora nådegåvor. Han mottar likväl, då han ju bär trettiotal frukt. Men om någon omfattar den jungfruliga och övervärldsliga, även om vägen i jämförelse med den första är besvärlig och svår, har han dock än förunderligare nådegåvor; ty han frambringar den fullkomliga hundrafaldiga rukten».

i ondska och avund. Men av detta förstå de oförståndiga intet. Ty materien och världens många omsorger förblinda dem ...» (De virg. 19). Den rättfärdige däremot (ib.) »har överhuvud ej bekymmer för köttet och tar ej i betraktande, att han är bärare av kött, utan han arbetar natt och dag, sökande Gud ... underkuvande kroppen i mycken ansträngning». Dylika utsagor gå väl teoretiskt, principiellt ej utöver, vad vi funno hos Methodius, men hos denne mötte dock, som sagt, ideligen bemödanden att s. a. s. värna om kroppen, köttet, som Guds skapelse och ett starkt pointerande av att det ej var denna, som var ond, utan synden, det köttsliga livet. Denna tendens saknas i stort hos A. Visserligen är det väl för denne sakligt sett fråga om samma sak, men en förskjutning har, såvitt vi se, dock inträtt. Grunden till sinnevärldens, kroppslighetens ställning ligger dock ej i en metafysisk dualism mellan materia-ande, så att denna motsats eller motsatsen kropp-själ är identisk med motsatsen ond-god, utan snarare i en praktiskt-religiös. Själen är syndaren, kroppen dess organ, men själen är också gudsdyrkans subjekt. Det är med den människan inriktar sig på det gudomliga, detta är hennes uppgift och bestämmelse. Därför att detta borde vara hennes oavlåtliga och allt behärskande strävan, blir kroppslivet närmast en besvärande börda, sådant det gestaltar sig i denna värld, detta trots att A. ju kan framhålla, att kroppen givetvis kan användas såväl till gott som ont. Själen intar också en viss särställning som »väg» till Gud, den är avbildens spegelbild. »Skapelsen» är väl också en väg för gudskännedomens vinnande, men knappast, såvitt vi sett, kroppen. Så kan väl jordelivet överhuvud te sig som ett fängelse, men det är dock främst ej kroppen, som fattas som själens fängelse, utan »detta livet», en trældom i motsättning mot det himmelska, frihetens saliga liv. »Världen» är ett etiskt religiöst begrepp, ej ett kosmologiskt.

Sammanfattning. Blicka vi tillbaka på de tankar, vi ovan sökt analysera, så är kanske det första, som faller i ögonen, den intima förbindelsen mellan tankarna om synd och död, en förbindelse som är så intim, och som uppvisar en sådan mångfald komplicerade relationer, att den trotsar alla försök att fånga den i en strikt och uttömmande formel. Dödstanken präglar syndtanken och syndtanken är det, som ger dödstanken dess udd. Ett

torde vara klart. Fördärvet låter sig ej fånga i en fysisk kategori. Det ses i stort under centralt religiös synpunkt. Synden är till sitt väsen egocentriskt bortvändande från Gud, avgudadyrkan. Men i och med det att människan vänder sig från Gud hemfaller hon åt och binder sig vid fördärvets makter, djävul, synd, död, dom, förbannelse och helvete. Människan är av Gud utlämnad åt dem. Främst framträder bland dessa väl döden, men på sådant sätt att den i sig s. a. s. innesluter alla de övriga. Döden blir en makt som å ena sidan är ett uttryck för Guds dom och straff över synden, men som å den andra blir ett koncentrerat uttryck för allt det som står gudsviljan emot. Otivelaktigt framlyser detta, om man ger akt på, hur tanken på död och djävul alterera. Detta förklarar dess mångskiftande karaktär. Den är givetvis även den »fysiska» döden, den »naturliga» förgängelsen, men detta är endast en och knappast den väsentliga sidan av saken. Dess väsen består i dess gudsviljan motsatta karaktär. Gud har skapat människan till liv. Döden utgör ett direkt hot mot denna hans plan, ett hot, som blir särskilt olidligt i den mån förintelse-tanken spelar med som en tryckande möjlighet. Men dess makt visar sig även däri, att den redan här i livet genom synd, fruktan och anfäktelser binder dem som vandra dödens väg. Denna dödens intima förbindelse med synden kastar också ljus över att den understundom träder fram som den potentat, varifrån människan framför allt måste räddas. Utan frälsning från synd ingen frälsning från döden, det är en sats, som är obestriddlig för A., men lika gärna skulle man kunna säga: utan frälsning från dödens makt ingen frälsning från synden. Ty så länge döden regerar denna ändlighetens värld, så länge drar den människan in på dödens väg, som skiljer människan från det gudomliga. Och denna leder till den slutgiltiga döden, den definitiva skilsmässan från det gudomliga livet. Människans liv här innebär i viss mån en anticipation av det hinsides, en τύπος av det tillkommande, hon *är* redan »död», resp. »levande» i den mån hon regeras av den makt, som *leder till* »död» eller till aftarsins eviga, saliga »liv». Det är en djupt pessimistisk syn på »denna världen» sådan den empiriskt gestaltar sig, som fört till ett depotentierande av dess värde, till den grad att understundom det konsekventa hävdandet av tanken på Guds »goda» skapelse är nära att skymmas. I synnerhet gäller detta de asketiska skrifterna.

Det stundom framlysande föraktet för det kroppsliga och till sinnevärlden hörande är närmast ett uttryck för en känsla av dettas mindervärdighet som begär-föremål för själen, vars traktan helt bör riktas mot det gudomliga. Tillfredsställandet av kroppens behov har under den aspekten känts som en hindrande börda.

TREDJE KAPITLET.

Odödlighetstro — Uppståndelsetro.

Methodius.

Vad som gäller om »döden», att den ej är att fatta som upphörande av jordelivets existens rätt och slätt, utan att den får en religiöst-etisk tolkning och sättes in i ett större sammanhang, där det till sist blir fråga om den som en gudsfientlig princip i världen, det kan man så gott som apriori utgå ifrån, att det även fastän i motsatt bemärkelse bör ha sin giltighet om aftarsin eller atanasin, i synnerhet, om man betänker, hur ofta just dessa begrepp sättas i motsats till varandra som betecknande två med varandra rivaliserande makter. Och helt visst innebär det ett misskännande av de intentioner, som varit drivande för våra teologer, om man ville reducera deras odödlighetstro till att bli en fråga om endast »unsterblicher Dauer». Vill man förstå, hur denna tro kan spela en så dominerande roll, så måste man först och främst göra klart för sig att »odödlighet» ingalunda är den nakna fortvaron utan ett liv med en bestämd religiös-etisk kvalifikation, något som obetingat lyser igenom de ofta naivt konkreta, sinnliga bilder ingalunda skyende, föreställningar, man gör sig om »odödlighetens» värld. Dessutom kan det vara skäl att påpeka, att »odödlighetsproblemet» ej endast är ett problem, som s. a. s. rör människan, det hör kanske ej *främst* hemma i antropologin, utan i teologin i egentlig bemärkelse. Man må ha vilken uppfattning, man vill, om den psykologiska roten till denna tro, man må, som Harnack tenderar att göra, rubricera den som utslag av »der egoistische Wunsch nach unsterblicher Dauer» eller ej, den problemställning M. t. ex. utgår från, är närmast bestämd av hänsynen till Guds

vilja med avseende på hans skapade verk, som ej får göras om intet av några gudsfientliga krafter.¹

Människan är ju av Gud skapad till att ära och lovsjunga Gud tillsammans med skaran av saliga änglar. Ty till de odödliga varelserna, som äro uppdelade *κατὰ γένη καὶ φύλα*, hör också människan (Symp. III, 6). Genom fallet har visserligen människan hemfallit åt döden, såväl syndens död som den allmänna döden, men Guds plan får ju dock ej göras om intet. Därför kan människan ej dö för evigt. Den kommande härligheten målas ofta som en fest i den nya och oförgängliga skapelsen, där lovet och priset bilda det genomgående temat (Symp. IX, 1—2). Oförgänglighetens ängder bära i övermått de härligaste blomster. De som komma dit få skåda underbara ting och lysande och salig skönhet, sådant som är omöjligt att tala om för människor *εἶναι γὰρ αὐτὴν δικαιοσύνην καὶ αὐτὴν σωφροσύνην, ἀγάπην αὐτὴν ἐκεί καὶ ἀλήθειαν καὶ φρόνησιν καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως ἐπιφανῆ τῆς σοφίας ἄνθη καὶ φυτά*.² Där prisa och lovsjunga de jungfruliga själarne Gud i harmonisk kördans (Symp. VIII, 3). Här på jorden har sanningen ej kommit ren, som den är av naturen till människorna *οἱ μὴδὲ βαστάσαι φέρομεν ἄκρατον ἐνταῦθα θεάσασθαι τὴν ἀφθαρσίαν* men efter uppståndelsen skall *τὸ ἀληθὲς ἀκριβῶς δηλωθήσεται* (Symp. V, 7). Vi skola vara nära änglarna d. v. s. vi skola ej tillbringa vår tid med bröllopfester o. dyl. utan med *ἀλλὰ βλέπειν τὸν θεόν καὶ γεωγεῖν τὴν ζῶν πρυτανεύοντος ἡμῶν τοῦ Χριστοῦ* (De res. I, 51, 2). »Odödligheten» innebär ofta intet annat än det eskatologiskt fattade gudsriket, den kommande eon, där synd och fördärv ej ha någon plats, och där de saliga funnit sin av Gud satta bestämmelses mål i saligt liv med Gud och de himmelska härskarorna. Vill man göra gällande att detta skulle vara en religiöst mindervärdig tanke, där »gemenskapen med Gud» fått träda tillbaka, så må det erinras om, att lovet och priset är kanske den grundform, under vilken »böneenskapen» denna tid framträder. Ej heller kan man eliminera det »etiska» mo-

¹ Utgångspunkten och grundvalen för argumentationen är m. a. o. ej »människosjälens oändliga värde» såsom en vilande kvalitet utan snarare gudsviljans genomförande med avseende på skapelsen.

² Platonska tankegångar vävas i det följande samman med sådana från Genesis. Där växa träd, kärlekens träd, sofrosynes träd o. s. v., av vars frukter de saliga njuta och så upphöjas till atanasi och *θειότητα*.

mentet från denna tro, ty är det någon grundskillnad mellan jordelivet och det kommande, så är det att syndens makt brutits.

Mot denna bakgrund kastas det ett klarare ljus över den motsats mellan liv och död, odödlighet och fördärv, som ovan konstaterats. Likaväl som synd och död kunna betraktas som onskans objektiva makt, så kan också odödligheten framträda som ett sammanfattande uttryck för den mot denna kämpande godheten, ja ἀθανασία är till sist intet annat än Gud själv ὁ δὲ θεὸς καὶ ἀθανασία καὶ ζωὴ καὶ ἀφθαρσία (De res. I, 34, 3), aftarsin och livet är αὐτὸ τὸ ἀπαθανατίζον καὶ ζωοποιούν, Kristus, Kyrios, är aftarsin, som besegrat tanatos (Symp. III, 7). Odödligheten, livet, Guds rike uppträda i viss mån som aktiva makter, vilka bemäktiga sig människan. »Justinus säger att det som dör ärves men att det som lever ärver, och att sarx dör men himlarnas rike lever». Pauli ord om att kött och blod ej skola ärva Guds rike vill lära oss att »Guds rike, som är evigt liv, icke ärves av kroppen utan kroppen av livet» (De res. II, 18, 9 o. 10).³ Därför kan M. också tala om att vara δοῦλον δὲ καὶ ὑπήκοον ἀθανασίας (ib. 11).

³ Denna tankegång tycks gå tillbaka på gammal tradition. M. anför den från Ἰουστινὸς ὁ Νεαπολίτης, ἀνὴρ οὔτε τῷ χρόνῳ πόρρω ὢν τῶν ἀποστόλων οὔτε τῇ ἀρετῇ och hos *Ireneus* möta vi den i *Contra Haeres.* V, 9, 4. Ὡς οὖν νόμῳ γαμήσαι οὐ δύναται, γαμηθῆναι δὲ δύναται ὅταν ἔλθῃ, καὶ παραλήψῃται αὐτὴν ὁ νυμφίος· οὕτω καὶ ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν βασιλείαν Θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δύναται, κληρονομηθῆναι δὲ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ δύναται. Κληρονομεῖ γὰρ ὁ ζῶν τὰ τοῦ τετελευτηκότος· καὶ ἕτερον μὲν ἔστι τὸ κληρονομεῖν, ἕτερον δὲ κληρονομεῖσθαι. Ὁ μὲν γὰρ ἀφηγεῖται καὶ κυριεύει καὶ διατίθῃσι τὰ κληρονομούμενα, ἢ ἂν αὐτὸς βουληθῇ· τὰ δὲ ὑποτέτακται καὶ ὑπακούει καὶ κυριεύεται ὑπὸ τοῦ κληρονομοῦντος. Τί οὖν ἔστι τὸ ζῶν; Τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. Τίνα δὲ τὰ ὑπάρχοντα τοῦ τετελευτηκότος; Τὰ μέλη τοῦ ἀνθρώπου τὰ φθειρόμενα ἐν τῇ γῇ ταύτῃ. Ταῦτα δὲ κληρονομεῖται ὑπὸ τοῦ πνεύματος, μεταφερόμενα εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Jfr *TERTULLIANUS* De res. 51 och Ps. *ATHANASIUS*(?), De Trinitate et Spiritu sancto 18. — Syftet med dessa utredningar är helt visst att betona odödlighetens nådeskaraktär, och dessutom att den så är uttryck för en övermänsklig maktordning. Ty om Guds rike ärvdes av kroppen, inträffade det att livet uppslukades av fördärvet, heter det i fortsättningen hos M. Men nu ärver livet det döda för att det förgängliga må uppenbaras såsom aftarsins och atanasins egendom. Jfr härtill och till frågan om gudsrikestanken: R. FRICK, Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin, s. 107 ff. i synnerhet s. 108¹⁰. Angående relationen mellan Methodius och »Justinus» och »Justinus» förhållande till Ireneus se ZAHN, Justins Schrift über die Auferstehung, Z. K. G. VIII, ARCHAMBAULT i Revue de philol., de litt. et d'hist. anc. 29, och nu sist LOOPS, Theophilus v. Antiochien, s. 210 ff.

Nu är det emellertid otvivelaktigt, att M., när han talar om odödlighet, i regel har i sikte *människans* odödlighet, såsom evig fortexistens, »unsterblicher Dauer». Men ville man stämpla denna fråga såsom på något sätt kristet illegitim, synes det mig vara föga lyckligt. Frågan om »unsterblicher Dauer» är för M. faktiskt en fråga om evig »gudsgemenskap», för vilken den eviga fortexistensen ju ter sig som en given förutsättning, ja, de äro väl rättare så intimt förenade, att det senare i regel ej tänkes utan det förra. Men vilka äro då närmare bestämt hans tankar om människans odödlighet? För att förstå dem, synes det mig nödvändigt, ej så mycket att fixera M:s antropologi, men så mycket mer att behålla kontakten med hans tankar om Gud och skapelsen.

Den gamla kyrkans teologer kämpade en hård och förbittrad kamp för den position, som en gång fixerades i opposition mot Marcion och gnosticismen: samsynen mellan skaparguden och frälsarguden. Att Skaparen är den som frälsar och att Frälsaren går Skaparens ärende, fulländar resp. restituerar hans verk, det är en grundtes, vars räckvidd ej får underskattas, och som gör sig märkbar på de mest skilda punkter i deras tänkande. Intimt

Detta L:s arbete, som grundligt tar upp de källkritiska problemen och med styrka framhäver och påvisar nödvändigheten av att ta hänsyn till dem, om man vill komma till rätta med det disparata stoff, som Ireneus hop-samlat, kommer Ireneus att framstå i en dager, som har föga gemensamt med den roll, som tillmätts honom i den tidigare forskningen. Visa sig hans resultat hållbara inför kritiken, måste man beteckna dem som epokgörande. Vi anteckna några ord ur L:s slutanmärkningar, § 26, s. 432 ff. »Irenaeus ist als theologischer Schriftsteller viel kleiner gewesen, als man bisher annahm. Das ist eine Erkenntnis, der man sich nicht entziehen kann, wenn die Ergebnisse, zu denen ich in diesem Buche gekommen bin, richtig sind. ... Noch kleiner wird I. als Theologe. Er hat tiefe und schöne Gedanken seinen Quellen, vornehmlich dem Theophilus, nachgesprochen; aber sein Verständnis des Tiefsten, das er übernommen hat, ist oft ein recht oberflächliches. ... Kann seine Frömmigkeit es verhüllen, dass seine eigene Theologie ein dürftiges Ding ist? Kann sie deren Mangel an Tiefe und Klarheit ersetzen? Für die Bescheidenheit seines theologischen Verständnisses ist nicht nur das charakteristisch, dass er recht verschiedenartige Anschauungen seiner Quellen übernehmen kann, ohne durch die Widersprüche gestört zu werden; sie zeigt sich auch in seinem eigenen Denken.» — För oss finnes emellertid ingen anledning att här och i det följande i detta kapitel åtskilja vad som stammar från den ena eller andra källan eller ev. från »Ireneus själv».

förbunden härmed är den teleologiska historietolkning, på vilken hela deras teologi bygger. Gud har ett bestämt syfte med sin skapelse, det är intet mekaniskt skeende, som länkar världens öden. Väl kan fientliga makter snedvrida hans verk, men sin plats, som den som ytterst sitter vid rodret och till sist leder allt efter sitt rådslut, förlorar Gud ej. Bakom kampmotiven, som göra sig gällande med en så uppenbar och allvarlig styrka, ljuder en underton av trygg förtröstan, att onskans makter dock kämpa en fruktlös kamp, att Gud som den suveräne dock för sitt verk till seger.

I De aut. XXII ger M. en utredning av skapelseverkets grund. För det första var det ej passande att Guds konstfärdighet skulle ligga obrukad och han själv bli okänd och för det andra icke att, då han av naturen var god, denna godhet ἀνωφελὲς μένειν. Det ligger i godhetens väsen att ha någon, mot vilken den riktar sig. εἰ τις ἀγαθὸς ὢν μὴ ἔχοι οὐς εὐεργετῆσαι δεῖ, μάτην ἀγαθὸς εἶναι δοκεῖ (τὸ γὰρ ἀγαθὸν τῶν πρὸς ἕτερον πέφυκεν εἶναι οὐκ ὄντων δὲ τινων πρὸς οὓς ἐστὶν τοῦτο, τὴν ἀρχὴν οὐδ' ἀγαθὸν ἔσται, κρυπτόμενον ἐν ἐκείνῳ τῷ ἔχοντι καὶ μόνῳ γνωστὸν ὑπάρχον, διὰ τὸ τὴν ἀρχὴν μὴδὲ παρεῖναι τοὺς τοῦτου δεομένους· εἰ δὲ πάρεσιν τινες οὓς εὐεργετεῖν δύνανται, τηνικαῦτα δεικνύται μὲν αὐτοῦ πρῶτον τὸ ἀγαθόν...). Det är alltså för att visa sin godhet Gud skapar. Tanken är den att Guds godhet ej skulle kunnat komma till uttryck, om han ej haft någon att visa den mot. Men hans godhet visar sig ej endast i att han skänker existens utan också i att han låter människorna τῶν κρείττωνων ἀπολαύειν.⁴ Den övriga skapelsen är till för människans skull och människan »för Guds egen skull, för att prisa Härskaren». Men Gud gör intet onyttigt eller fåfängt. Hans verk består. ὄντως γὰρ οὐκ εἰς κενὸν οὐδὲ εἰς μάτην πρὸς ἀπώλειαν ἔκτισε τὸ πᾶν ὁ θεός, ἀλλὰ εἰς τὸ εἶναι τε καὶ οἰκεῖσθαι καὶ διαμένειν (De res. I, 47, 8).⁵ Detta är något, som gäller hela

⁴ Till frågan om skapelsens grund, se FARGES, Méthode d'Olympe, s. 85 och densamme, Du libre arbitre, s. 181 ff., noterna. F. betonar med styrka originaliteten i den kristna skapartanken gentemot den grekiska filosofiens kosmologi. »Cette bonté divine, dans le christianisme, est vraiment créatrice, et de plus, ce qui aussi n'existait pas dans la philosophie grecque ou dans les systèmes émanatistes orientaux, elle est mue par l'amour et tend à provoquer l'amour chez l'homme, centre et but ultime de la création.»

⁵ Denna synpunkt kastar också ljus över hur »döden», som ju kan ses som något gott, dock också samtidigt är något mot gudsviljan

skapelsen. Men Guds skapande är ej endast något som en gång skedde utan ett alltjämt fortgående verk. Skapartanken äger här en livfullhet, som låter Guds verkande skymta i livets alla förhållanden och låter tanken på skapelsens Gud harmoniskt förenas med tanken på historiens och frälsningens Gud. τοῦτο γὰρ καὶ παντὶ καταφανές, ὥς ἄρα τὸν κόσμον ἀκμὴν ἐργάζεσθαι ζωγραφῶν ὁ θεός, ὥσπερ δὴ καὶ ὁ κύριος ἐδίδαξεν, »ἕως ἄρτι ὁ πατήρ μου ἐργάζεται» λέγων (Symp. II, 1; jfr De res. II, 9, 11—12).

Det har varit nödvändigt att erinra om dessa tankegångar, då det är påfallande, hur ofta M. just faller tillbaka på dem eller med dem förknippade, då han talar om odödligheten. Frågar man, om enligt M. människan är odödlig, så är det svårt att ge ett bestämt ja eller nej till svar. I fråga om själen synes det, som påpekats, vara en tämligen självklar sak, att den är odödlig. Vi ha redan anförut en del ställen, där han talar om själen som odödlig (s. 24). M. kan tala om att själen ej »fallit», men sammanhanget visar, att detta ej innebär något annat än att den ej är underkastad den upplösningsprocess, som kroppen får lida (De res. I, 51, 52). Men även i fråga om själens odödlighet faller M. till sist tillbaka på den gudomlige Skaparens vilja. ἀλλ' οὐτε οἱ ἄγγελοι οὐτε αἱ ψυχαὶ ἀπόλλυνται ἀθάνατα γὰρ ταῦτα καὶ ἀδάμαστα, καθὼς ὁ ποιήσας εἶναι βεβούλευται ἀθάνατος ἄρα καὶ ὁ ἄνθρωπος (De res. I, 47, 2). Beträffande kroppen så är den ju dödlig, så tillvida som den upplöses i sina element, men M. kan också tala om den som »odödlig». Ty intresset häftar vid människan som helhet, vilken består av både kropp och själ, och »människan» kan ju enligt M. betecknas som »odödlig». Liksom han i det sist anförda citatet synes vilja sluta från själens odödlighet till »människans», så kan han också från »människans» såsom det överordnade begreppet sluta till kroppens. Men vad som bildar borgen även för denna tro på »människans» odödlighet är ytterst intet annat än Guds plan och avsikt med människan. Synnerligen belysande är De res. I, 50, 4. Det är tillbörligt, heter det här, att Gud frälsar alla odödliga släkten. Men människan är

stridande. Ty har Gud skapat människan till att förbliva så, betyder döden något, som ställer sig i vägen för och bryter denna hans plan. Döden tänkes då såsom härskande. Döden som ett potentiellt slutgiltigt tillstånd är något ont, mot Guds vilja fientligt, döden som besegrad visar sig som ett Guds frälsande handlande med människan.

odödlig, ty, fortsätter argumentationen, »Gud skapade människan till odödlighet och till sin egen evighets bild gjorde han henne» och så följer slutsatsen: »alltså förgås ej kroppen; ty människan består av kropp och själ». I De res. I, 34 talar han t. o. m. om att πάντως ὅπερ ἂν τῇ ἐαυτοῦ τεχνήσῃται χειρὶ, ἐξ ἀνάγκης ἔσται ἀθάνατον, ὅτε ἀθανασίας ἔργον. ἀθανασία γὰρ ἀθάνατα τὰ ἀθάνατα γίνεσθαι. . . . ὁ δὲ θεὸς καὶ ἀθανασία καὶ ζωὴ καὶ ἀφθαρσία, ἔργον δὲ ἄνθρωπος θεοῦ. πᾶν δὲ τὸ ὑπὸ ἀθανασίας ἐργασθὲν ἀθάνατον. ἀθάνατος ἄρα ὁ ἄνθρωπος. Så följer den ytterligare bestämningen, att människan kallas κατὰ φύσιν varken själen utan kropp eller kroppen utan själ utan endast bägge i innerlig förening.⁶ Synes det alltså som om »människan» vore »odödlig», så är det dock skäl i att samtidigt hålla i sikte alla de ställen, där M. talar om människans död, om hennes upplösning, ja, hur hon efter fallet förvandlats εἰς θάνατον. Det kan ofta vara svårt att få systematiskt sammanhang i dessa tankar: själen är odödlig, människan och med henne kroppen är odödlig, men dör dock; människan upplöses och kroppen upplöses. Dessutom är det förvånande, att själens odödlighet spelar så föga roll. Det skulle ju tyckas, som om här hade varit en fast punkt, kring vilken odödlighetsläran kunde ha uppbyggts. Men så är alls inte fallet. Vi ha förut sett, att den tycks vara av relativt underordnad betydelse. En förklaring, som synes kasta klarare ljus över dessa frågor, är den med ledning av vilken vi ovan skisserat några av dragen i M:s tankar om odödligheten. De gå ej ut från en lära om människan utan från gudstanken. Sub specie Dei »är» människan odödlig, både till kropp och själ. Inför det perspektivet är det av mindre intresse, att själen ej upplöses och dör, under det kroppen förstöres. Odödligheten är något som vilar i Guds hand, en gåva, som han skänkt resp.

⁶ När BONWETSCH, Methodius, s. 66 säger: »Auf ein Doppeltes hat die Anthropologie des M., soweit seine Schriften erkennen lassen, besonderes Gewicht gelegt, auf die *Unvergänglichkeit* des *ganzen* Menschen und auf seine *Wahlfreiheit*. Im Wesen des Menschen ist für ihn dessen Unvergänglichkeit begründet», så är väl detta ej oriktigt, men den »teocentriska» orienteringen kommer knappast så klart fram. »Im Wesen des Menschen» synes oss lätt föra tankarna i annan riktning. Använder man detta mångtydiga »Wesen», så bör dock klart framhåvas, att detta sakligt betyder närmast »i Guds rådsslut», »till sin bestämmelse» eller något dylikt. Det är bl. a. detta, vi velat få fram med att säga, att tanken på odödligheten hör hemma i teologin i egentlig mening.

skänker. Vål kan det se ut som om människan dog, och det gör hon också, ja, Gud själv dödar henne, men endast för att åter ge henne livet. Den syn vi här utvecklat synes harmoniera med en sak, som vi hittills förbigått, men som är oerhört viktig att rätt förstå, och det är, att den *odödlighetstro*, vi här mött är *uppståndelsetro* med allt det som ligger häri. Först på uppståndelsens dag når människan full delaktighet i odödligheten, fram mot den riktar sig blicken, den är det som väcker det hänfödda jubel, som brusar genom tidens fromhet och tänkande. I det följande skola vi söka ge en analys av de grundtankar, som komma till uttryck i uppståndelseläran och vilka motiv, som äro de drivande. Först härmed kan en klar blick för »odödlighetstron» vinnas. Den är också av ett speciellt intresse i vårt sammanhang, då en av anledningarna till, att man stämplat den grekiska frälsningsläran som »fysisk» är det starka betonandet av kroppens uppståndelse och den bristande förståelse, man haft för de motiv, som legat bakom detta.

Då emellertid Methodius just i de problem, som knyta sig till uppståndelseläran, anknyter till äldre tankar, som utformats av apologeterna och de antignostiska fäderna, under opposition mot den alexandrinska teologi, som genom Origenes och hans lärjungar fått allt större inflytande inom den kristna teologin — M. betecknar ju i många avseenden en kyrkofromhetens reaktion mot origenismen — har det synt oss lämpligt att göra en tillbakablick på detta äldre skede av den kristna tankens historia. Avsikten härmed är *ej* att ge en utförlig framställning av uppståndelsetankens historia i alla dess enskildheter, *ej* heller att klarlägga dess historiska rötter i urkristendomen och den judiska apokalyptiken. Hur intressant en sådan uppgift i och för sig kunde vara, så skulle den dock föra för långt i vårt sammanhang och dessutom är den *ej* nödvändig, då just det skede av det teologiska tänkandet, vi här ta upp, kan ge mer än tillräckligt material att systematiskt förstå M:s uppståndelselära och samtidigt den historiska bakgrunden till densamma. Härvid torde det *ej* kunna undvikas, att en del av de tankar, som ovan berörts vid behandlingen av M., och som äro förknippade med uppståndelseläran, komma att återvända. Detta sker med avsikt. Det resultat, vi kommit till genom isolerad systematisk analys av hans tankar och de synpunkter, som utvecklats, få på så sätt

en bekräftelse, om de visa sig tillämpliga även på ett tidigare skede av den grekiska teologin. Varom icke, så måste antingen denna syn revideras eller också M:s originalitet framträda.

Tillbakablick.

Uppståndelse läran hos apologeterna och de antignostiska fäderna.

Uppståndelsetron är nu, det kan ej nog starkt framhåvas, en av den unga kristendomens mest centrala tankar och tillika ett av de ställen, där dess originella religionskonception gentemot den omgivande religiösa världen och dess tänkande klarast framträder.⁷ Men det är också en av de tankar, som naturligt nog också mött stark opposition både från filosofer och från mer speciellt religiöst orienterade samtida. Men den energi, med vilken de kristna träda fram till dess försvar, vittnar om, att det här verkligen är fråga om något, som de uppfattat som ett centralt, oförytterligt värde, ja, så centralt, att om uppståndelsen, och denna då fattad såsom kroppens uppståndelse, förnekas, så löper hela kristendomen fara. Här löper en gränslinje gentemot hedningar och häretiker. *Justinus* betonar (Dial. 80, 4 f.) att om »kristna» påstå, att det ej finns någon de dödas uppståndelse utan att deras själar redan vid döden upptas till himmelen, skall man ej anse dem som kristna lika litet, som man kan anse sadduzéerna eller liknande sekter, genister, merister, galiléer, hellenianer, fariséer-baptister, för judar. Han och alla kristna, såvida de äro rättroende, veta, att det finns en köttets uppståndelse och tro på tusenårsriket i det nya Jerusalem. Och tränger man till grunden, kan man knappt undgå att ge dem rätt, ty uppståndelse läran får minst av allt betraktas som ett fristående locus, som lika gärna kunde äga en annan karaktär, nej den hänger på det intimaste samman med de centralaste trosfrågorna, med gudstanken, med förhållandet mellan ande och materia, med syndproblemet och hela deras uppfattning av människan och hennes

⁷ Ett intressant vittnesbörd om hur denna uppståndelsetrons centrala ställning levt kvar inom den ortodoxa kyrkan, erbjuder ARSENIOW, *Mysticism and the eastern church*, i synnerhet s. 17—45. Jfr E. BRIEM, *Den religiösa upplevelsen*, s. 242.

relation till det gudomliga. Det kan emellertid vara skäl att betona, att denna kristna form av »odödlighetstro» i många avseenden fått sin för lång tid framåt präglade teologiska utformning just i apologetikens tecken. Ej endast så att »apologeterna» äro de som givit tankarna deras dräkt. I det följande behandla vi dessa och de »antignostiska» fäderna tillsammans, och detta kan ske, därför att, även om tonen ofta är olika och argumentationen hos apologeterna understundom kan verka rationellare, så äro dock de bakomliggande motiven i stort desamma. Ja, ej endast detta, utan man märker ganska snart, hur långt överensstämmelserna även i enskildheter sträcka sig. Man får ej alltför mycket isolera apologeternas teologi från den följande. Å ena sidan äga vi ej kvar deras produktion i en utsträckning, som låter oss dra alltför säkra slutsatser om deras innersta tankevärld. Fullt medvetet avstå de från att i apologetiken bära fram många centrala tankar, som de ej av hedniska läsare kunna vänta förståelse för, de äro fullt medvetna om, att deras rationella argumentation är något som ej motsvarar de frommas egen djupaste syn. Detta är det allt skäl att erinra sig, när man talar om deras rationalism. Å andra sidan är den gammalkyrkliga teologins apologetiska period ingalunda slut med »apologeterna». Den sträcker sig långt fram genom tiderna och sätter sin prägel på tänkandet i en utsträckning, vars räckvidd ej får underskattas. Onekligen har denna tendens ofta bidragit till att klarare fixera begreppen, men ofta har den också bidragit att, där man velat komma motståndaren till mötes, överskyla det som stod emellan. Understundom har den också lett till en viss överbetoning av vissa sidor, just de omstridda, som ej fullt motsvarar de djupast liggande intentionerna. Så torde i någon mån vara fallet i uppståndelseläran. Som vi skola se, så är det här utan tvivel fråga om den *hela* människan. Nu gjordes av motståndarna av skilda läger gällande, att kroppen ej kunde ha del i odödligheten. Vad är då naturligare än att allt intresse, just i apologetikens intresse, för de gammalkyrkliga författarna ofta synes vända sig till frågan om *kroppens*, köttets uppståndelse, ja detta sker emellanåt med en sådan intensitet, som om frälsningen överhuvud vore detsamma som kroppens frälsning från döden. Tron på *kroppens* uppståndelse är, som sagt, ej något tillfälligt påhäng, det kommer att framgå av det följande, den sluter sig med en viss inre nödvän-

dighet till hela deras övriga tankevärld, men vi ha velat peka på denna »överbetoning», den apologetiska tendensen för till, som en viss naturlig följd av denna tendens, då det helt visst kastar ett förklarande ljus över mångt och mycket, som ofta fått vara tecken på »krass materialism», »grovt sinnliga» föreställningar, o. d.

De invändningar, som mötte den kristna uppståndelseläran, äro nu av rätt skiftande karaktär, från grunder, som synas hämtade från det sunda människoförnuftet, till mer religiöst grundade. Av *Athenagoras* äga vi en skrift *Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*,⁸ som väckt undran bland forskarna på grund av sin rationella karaktär, den söker leda uppståndelsetron i bevis med »metafysiska» grunder och Kristus spelar till synes föga roll. »Metafysiken» består emellertid främst i tanken på Gud såsom Skapare och att odödligheten sättes i den intimaste kontakt med denna, ja så intim, att A. med en inre nödvändighet deducerar den ur denna. Genom dispositionens klarhet och tankens stringens skiljer den sig fördelaktigt från större delen av tidens kristna litteratur. Här möter oss nu en del av de mer rationellt och empiriskt betonade svårigheter, som mötte de kristna. Det kan vara skäl att stanna en smula även inför dessa, då de bland annat tjäna till att belysa, hur realistiskt man tänkte sig saken och att även den tiden stöttes av det för vanligt sunt omdöme stötande i tron på kroppens uppståndelse. De invändningar, A. bemöter, möta oss emellertid ideligen i denna tids litteratur, och vi komma därför att jämsides införa belägg från andra författare.

I slutet av tredje kapitlet talar han om tvivel, som framföras *παρὰ τῶν πολλῶν* och som synas oroa *τινας καὶ τῶν ἐπὶ σοφίᾳ θαυμαζομένων*. Det gäller här omöjligheten av att kropparna, som upplösts i sina element och sönderfallit i småpartiklar, åter skulle kunna sammanfogas. Problemet tillspetsas till det yttersta (kap. 3—8). Det händer ju, att människorna uppätas av djur, de drunkna och fiskarna äta upp dem, de sönderslitas av vilda djur, och dessa i sin tur uppätas kanske av andra eller av människor. Ja, det har ju hänt att människor under hungersnöd eller i van-

⁸ När *Athenagoras* anföres, avses, när ej annat angives, denna skrift (lat. titel: de resurrectione cadaverum). Jfr till A. J. LEHMANN, Die Auferstehungslehre des *Athenagoras*.

siene ätit upp sina barn. Kroppen har ju då tillhört två människor, det är svårigheten; hur kan då i uppståndelsen varje människa få igen sin egen kropp? Dessa tankar tycks man rätt ofta ha sysslat med (jfr *Tatianus*, *Oratio ad Graecos*, kap. 6, och *Tertullianus*, *De resurrectione carnis*, kap. 32), men en särskild tillspetsning få de hos Athenagoras⁹ genom hans oförskräckta funderingar om kannibalismen. Det är nu betecknande, att A. söker hjälpa dessa tvivlande till rätta ej med hänvisning till någon »andlig» kropp, utan i de följande kapitlen (5—8) försöker han ge en fysiologisk förklaring, som går ut på att en människas kropp verkligen aldrig förenas på ett ouplösligt sätt med en annan. Gud har nämligen, det är kontentan av denna underliga teori, ordnat det så, att för varje levande väsen, som existerar här på jorden, blott viss föda passar och verkligen assimileras med kroppen, det övriga avskiljes. För övrigt synes han i viss mån skilja mellan kroppen, som livnäres och det »varma, kalla, torra och fuktiga», som den innehåller, och från vilket den får näring, men som uppståndelsekroppen skall vara fri från. De äro ej ἐκ τῶν οὐκείων μερῶν av vilka denna består. Ej heller är den underkastad den näringsprocess, tack vare vilken dessa här uppehålla sin existens. Dessa resonemang vilja tydligen s. a. s. möta motståndarna på deras egen mark, visa att även med det fysiologiska betraktelsesätt, de anlägga, så innebär uppståndelsen ingen mot naturens ordning stridande *omöjlighet*. Men något *positivt* bevis har han ej lämnat. Frågan står ännu kvar, om Gud verkligen kan tänkas hopsamla de vitt spridda partiklarna och hopfoga dem till en ny kropp. Och när det gäller detta, faller han, som f. ö. hela den gammalkyrkliga teologin, tillbaka på Guds allmakt och vishet och framför allt på den gudomlige Skaparens vilja med människan. Om speciellt A. kan det väl sägas, att han mer än många andra betonat just allmakten och visheten, även rätten och värdigheten i Guds handlande och att Skaparens vilja ej så klart framträder som kärleksviljan, men däri står han på samma linje som övriga dåtida skribenter, att den starka orienteringen mot gudstanken visar att det är denna, på vilken odöd-

⁹ A. har också förstått att använda tron på kroppens uppståndelse som kampmedel mot beskyllningarna mot de kristna för kannibalism. Snarare är det väl så att de, som tro på fullständig förintelse, ej avstå från någonting (Libellus, kap. 36).

lighetstron bygges. När han i kap. 2 avfordrar motståndarna ett motbevis så betraktas också gudstanken som en gemensam förutsättning och A. begär nu, att de skola bevisa, att Gud *ej kan* eller att han *ej vill* τὰ νεκρωθέντα τῶν σωμάτων ἢ καὶ πάντῃ διαλυθέντα πάλιν ἐνῶσαι καὶ συναγαγεῖν πρὸς τὴν τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων σύστασιν. Om det vore omöjligt för Gud, så måste det bero på, att han antingen *ej vet vad som bör göras* eller också *saknar kraften att göra det*. Men det är uppenbart orimligt att Gud skulle vara okunnig om kropparnas natur med avseende på deras delar och lemmar eller om vart var och en av de upplösta partiklarna tagit vägen och vilka av elementen, som upptagit det som upplösts, och huru det skall sammanfogas, även om det synes omöjligt för människor, att det, som förenats med allt, åter skulle skiljas från det. Redan före skapelsen kände han ju elementens natur och de av dess delar, av vilka han danade människan. Och vad beträffar, att han *ej skulle ha kraft till det, vad är svårare* (3) att skapa dem, μὴ ὄντα, eller att sedan de upplösts, uppressa dem igen.¹⁰ Detta är ett tema, som med något av triumftön går igenom hela uppståndelseläran. Man får ej ta mänsklig ofullkomlighet till måttstock för Guds handlande. Det går ej att komma med argument sådana som att mänskliga hantverkare och konstnärer, krukmakare och byggmästare, om deras verk förstörts, ej kunna göra det om igen och från denna analogi sluta till att Gud ej kan uppväcka oss, ty τὸ παρ' ἀνθρώποις ἀδύνατον παρὰ θεῷ δυνατόν (*Athen.* 9), ἀδύνατον μηδὲν εἶναι θεῷ (*Just. Ap.* I, 18). T. o. m. hedningarna tro ju, att deras gudar kunna göra, vad de vilja, hur mycket mer böra då ej de kristna tro, att deras Gud förmår det. Skapelsen av protoplasten är ju ett bevis på hans makt. Ja, människans utveckling från en obetydlig fuktig droppe till en levande varelse är ett under, som vi ej skulle tro, om vi endast ägde det »i löfte» och ej såge det framför oss.¹¹

¹⁰ Jfr *Iren.* V, 3, 2 καίπερ πολλῷ δυσκολώτερον καὶ ἀπιστότερον ἦν, ἐκ μὴ ὄντων ὁστέων τε καὶ νεύρων . . . καὶ τῆς λοιπῆς τῆς κατὰ τὸν ἀνθρώπου οἰκονομίας, ποιῆσαι εἰς τὸ εἶναι, καὶ ἔμφυχον καὶ λογικὸν ἀπεργάσασθαι ζῶον, ἢ τὸ γεγονός, ἔπειτα ἀναλυθέν εἰς τὴν γῆν, . . . αὖθις ἀποκαταστήσαι, εἰς ἐκεῖνα χωρῆσαν, ὅθεν τὴν ἀρχὴν μηδέπω γεγονώς ἐγεγονέει ὁ ἀνθρώπος.

¹¹ Här känner »J.» behov att ursäkta sig för att hans argumentation kan synas ske med något yttre och fysiska grunder (ἔξωθεν καὶ κοσμικῶν λόγων) men han motiverar det med att πρῶτον οὐδὲν ἐστὶν ἔξωθεν τοῦ θεοῦ, οὐδὲ

(»*Justinus*», s. 41) »Vad kunde vid närmare eftertanke synas otroligare än om någon, om vi vore utan kropp, sade att det vore möjligt att av en liten droppe mänsklig säd¹² kunde bliva ben, senor och kött. . . . På samma sätt förhåller det sig med den otro, som söker sin grund i att Ni ej ha sett en död, som uppstått. Men som Ni icke skulle ha trött det möjligt, att Ni kunde bli, vad Ni äro, av en liten droppe och dock ser att det sker, på samma sätt skola Ni tro beträffande mänskliga kroppar, som upplösts och likt sädeskorn spritts i jorden, att det ej är omöjligt att de på Guds befallning, när tiden kommer, uppstå och iklädas oförgånglighet. Ty ej förmå vi att säga, vad det nu är för en Gud värdig makt de tillskriva honom, som påstå, att allt återvänder till det varav det kom, och att ej ens Gud förmår något utöver detta. Men det inse vi, att de ej skulle hava trött det möjligt att en gång bliva, vad de nu se både sig själva och hela världen vara och att bli det av sådant stoff. Vi däremot ha ansett det bättre att tro καὶ τὰ τῇ ἐκυτῶν φύσει καὶ ἀνθρώποις ἀδύνατα än att i likhet med de övriga ej tro, då vi ju lärt känna vår Mästare Jesus Kristus, som sagt: Τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατὰ παρὰ θεῷ» (*Just.*, Ap. I, 19). Gud har ej heller lämnat oss utan vittnesbörd om sin oändliga makt. Hela naturen bär vittne om den. Gud har givit många tecken för att vi må tro på honom. Om vi vill, så ha vi blott att betrakta tidernas och dagarnas och nätternas slut, huru även de ta slut och stå upp. Sädens och frukternas återuppståndelse är även den ordnad för människornas skull. Ty vetekornet och övrig säd, som kastas i jorden, dör först och upplöses och uppväckes därefter och blir åter till säd. Allt detta verkar Guds vishet för att även därigenom visa att Gud är mäktig att verka alla människors allmänna uppståndelse. T. o. m. på himmelen har han satt ett underbart tecken i månens avtagande och tilltagande. Ja, människans egen kropp vittnar ju, t. ex. när vi varit sjuka och förlorat sarx, och det sedan, vi veta ej

αὐτὸς ὁ κόσμος, (ποίημα γὰρ ἐστὶν αὐτοῦ), δεύτερον ὅτι πρὸς ἀπίστους τούτους ποιούμεθα τοὺς λόγους. Ty om det gällde troende vore det nog att svara τὸ ὅτι πεπιστεύκαμεν. Det är ju här endast fråga om att visa τὸ δυνατόν εἶναι τὴν τῆς σαρκὸς ἀνάστασιν.

¹² Tanken på undret i människans utveckling och hennes skapelse, synes vara en av de mer vanliga, som tillgripes, för att belysa Guds makt. (Jfr TERTULLIANUS, Apologet., 48; MIN. FEL., Octav. 34.)

huru, återkommer. Säger man, att det sker genom mat och dryck, som förvandlats till blod, så må det vara sant, men »även detta är Guds verk som skapat det så och ej någon annans» (*Theophilus av Ant.*, Ad Autolyicum I, 13). I Gamla testamentet finns också exempel på hur Guds makt manifesterat sig såsom förmående det som var παράδοξα καὶ ἀδύνατα τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων, t. ex. i de tre männen i den brinnande ugnen och i Jona i fiskens buk. Varken de skapade tingens natur eller köttets svaghet är starkare än Guds vilja. Ty ej är Gud underkastad det skapade, utan det skapade är underordnat Gud och allt tjänar hans vilja. Quapropter et Dominus ait: *Quae impossibilia sunt apud homines possibilia sunt apud Deum* (*Iren.* V, 5, 2). Detta är det svar, som med en för kritiken tröttande enformighet¹³ möter alla argument mot omöjligheten i tron på ett evigt liv, men intet tvivel är om att det är ett adekvat uttryck för vad som för de troende ytterst var deras tros grund. Paradoxalt, otroligt ur mänsklig synpunkt, men ur den gudomliga maktens ej i grund orimligare än mycket annat. Det som är omöjligt för människor, är möjligt för Gud. På detta och intet annat vilar odödlighets-tron. Vi få tillfälle att ytterligare utveckla denna deras syn i det följande, när vi från deras synpunkter på uppståndelsens möjlighet gå vidare till deras närmare begrundande av dess inre sammanhang med gudsviljans mål och syfte med människan. Det kan emellertid ha sitt intresse att redan här, ehuru vi senare komma in på de »antropologiska» frågorna, peka på att man även ibland reflekterat på den *metafysiska* svårighet, som låg i att *själarna* skulle vara beskärda en evig fortvaro (se *Iren.* II, 34, 2), ehuru de tagit sin början i tiden. Äro de immortales så måste de vara innascibiles. Härtill svarar I. att sine initio et sine fine, vere et semper idem et eodem modo se habens solus est Deus, qui est omnium Dominus. Quae autem sunt ab illo omnia, quaecunque facta sunt et fiunt, initium quidem suum accipiunt generationis, . . . perseverant autem et extenduntur in longitudinem saeculorum, *secundum voluntatem factoris Dei: ita ut sic initio fierent, et postea, ut sint, eis donat.* Även själens odödlighet vilar tydligen, även om den ur mänsklig synpunkt kan stå som ett impossibilis på ett *gudomligt* possibilis.

¹³ Jfr CELSUS i Origenes C. Cels. V, 14 οὐδὲν ἔχοντες ἀποκρίνασθαι καταφεύγουσιν εἰς ἀτοπωτάτην ἀναχώρησιν, ὅτι πᾶν δυνατόν τοῖ θεοῖ.

När man nu skall närmare motivera sin tro på uppståndelsen, så sker detta gärna under anknytning till det av Gud satta målet för människan, till hans syfte och vilja med henne. *Athenagoras* anför tre grunder, ur vilka han vill visa att uppståndelsen är sann. I kap. 10 har han visat att uppståndelsen ej kan sägas strida mot Guds vilja, då den ej innebär vare sig något *ἄδικον* eller *ἀνάξιον*. Varken förnuftiga eller oförnuftiga varelser lida förfång, när människorna bli oförgängliga och utan behov. Det kan ej heller sägas, att någon orätt begås mot den uppväckte, ty varken till kropp eller själ lider han orätt. Ty när det ej sker själen någon orätt här, hur mycket mindre, när han lever med en kropp, som är oförgänglig. Ej heller är det ovärdigt Gud, ty om det ej var honom ovärdigt att göra det sämre, hur mycket mindre att göra det bättre. Efter detta negativa bevis följer så i kap. 11 planen för hans positiva framställning. Uppståndelseleärens sanning skall visas 1. ἀπό τε τῆς αἰτίας αὐτῆς, καθ' ἣν καὶ δι' ἣν ὁ πρῶτος γέγονεν ἄνθρωπος 2. ἀπό τε τῆς κοινῆς πάντων ἀνθρώπων ὡς ἀνθρώπων φύσεως 3. ἀπὸ τῆς τοῦ ποιήσαντος ἐπὶ τούτοις κρίσεως, καθ' ὅσον ἕκαστος ἔζησε χρόνον καὶ καθ' οὗς ἐπολιτεύσατο νόμους. Ås tankegång är nu till sin karaktär rätt rationell, det hela går ut på att visa, att uppståndelsen med en inre nödvändighet följer ur dessa tre, det vilar en ofrånkomlig ton av kylig deduktion över det hela, vilken endast låter en ana föga av den stämning av jublande religiös intensitet, som annars ofta präglar uppståndelsehoppet, men detta har ej förhindrat att hans framställning, ehuru ej så omedelbart, dock ger uttryck åt motiv, som voro allmänt gängse i dåtida teologi, även där de framläggas i annan, mindre rationell form. Skaparens vilja, människans natur och domen, det är tre motivkomplex, som ständigt möta. Det gäller blott att fixera, vad de närmare ha att säga om odödlighetstrons karaktär.

Den teleologiska syn, som vi ovan talade om, framträder nu ohöjlt hos *Athenagoras* (kap. 12 f.). Människan är skapad τινός ἐνεκεν. Men Gud gör intet fåfängt (μάτην). Han har ej skapat människan därför att han behövde henne, ty Gud har inga behov, ej heller för någon annans bruk. Nej syftet med människans skapelse ligger i henne själv, Gud har bestämt henne εἰς αἰὲν διαμονήν, ἵνα γινώσκοντες τὸν ἑαυτῶν ποιητὴν καὶ τὴν τούτου δύναμιν

τε καὶ σοφίαν νόμῳ τε συνεπόμενοι καὶ δίκη τούτοις συνδιακονίζουσιν ἀπόνως, οἷς τὴν προλαβοῦσαν ἐκράτουναν ζῶν καίπερ ἐν φθαρτοῖς καὶ γῆνις ὄντες σώμασιν. Det som blivit till δι' αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ ζῆν kan nu aldrig i sig uppta τὴν τὸ εἶναι παντελῶς ἀφανίζουσιν αἰτίαν. Det måste förbli ständigt, i det var och en av dess delar, kropp och själ, gör och lider vad som den anstår, så att själen är och förbliver i den natur, den har, och bemödar sig om sin uppgift, och kroppen röres enligt sin natur mot vad som tillkommer den och undergår de förändringar, som äro bestämda åt den, bland annat även uppståndelsen, den sista av de förvandlingar, den är underkastad. — Om det här talas om odödligheten som hörande till människans natur, som något som s. a. s. vore en vilande kvalitet,¹⁴ så är detta här ej meningen att det skulle vara något, som låge vid sidan av motiveringen utifrån gudstanken. Tvärtom, »naturen» består just, det är ju här uppenbart, i att Skaparens vilja har bestämt människan till odödlighet. Garantin ligger helt i denna vilja. ἀπλανεστάτῳ δὲ πεπιστεύκαμεν ἐχεγγύῳ, τῇ τοῦ δημιουργήσαντος ἡμᾶς γνώμῃ, καθ' ἣν ἐποίησεν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ σώματος νοῦν τε συγκατεσκεύασεν αὐτῷ καὶ νόμον ἔμφυτον ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ φυλακῇ τῶν παρ' αὐτοῦ διδομένων (kap. 13). Vi veta ju väl, att han ej skulle ha skapat ett sådant levande väsen och utrustat det med allt τοῖς πρὸς διαμονήν, om han ej avsett att det skulle förbli. ἡ μὲν τῆς γενέσεως αἰτία πιστοῦται τὴν εἰς αἰὲν διαμονήν, ἡ δὲ διαμονὴ τὴν ἀνάστασιν, ἥς χωρὶς οὐκ ἂν διαμείνειεν ἄνθρωπος. ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων εὐδηλον ὡς τῇ τῆς γενέσεως αἰτίᾳ καὶ τῇ γνώμῃ τοῦ ποιήσαντος δείκνυται σαφῶς ἡ ἀνάστασις (kap. 13). I grund och botten är det ej heller något annat som kommer fram i bevisföringens andra moment. När det här heter, att uppståndelsen

¹⁴ Det är ej vår mening att här bestrida, att i A:s argumentation de gängse kristna grundtankarna framträda i en form, som i många avseenden innebär en förkortning av dem. Så t. ex. har ju odödlighetens nådeskaraktär skymts undan, den framträder såsom något, som synes tillkomma människan som sådan, den har förlorat varje spår av irrationalitet. Hela tiden häftar också intresset vid διαμονήν, uppståndelsen är en nödvändig slutsats från denna. Dess karaktär av *frälsningshopp* har trätt i skymundan. Men vad vi i synnerhet ville ha fram, är, att trots detta, så lyser ohöjlt fram, att odödligheten är en Guds gärning. Det är här tonvikten ligger, även där det talas om den såsom liggande i människans φύσις. Sakligt sett rör sig A. inom samma ram, som de övriga här behandlade teologerna.

skall bevisas από τε τῆς κοινῆς πάντων ἀνθρώπων ὡς ἀνθρώπων φύσεως, så skulle det ju kunna tyckas som om den teocentriska orienteringen här vore övergiven och ersatt av en som byggde på den mänskliga naturen som sådan. Emellertid är så sakligt sett näppeligen fallet. Trots att A. uttryckligen vill ha denna bevisgrund ansedd som fullt likvärdig med den föregående, så är det dock i någon mån fråga om tvenne olika sätt att argumentera, av vilket det senares beviskraft helt vilar på argument 1. Vad A. i moment 2 (kap. 15 f.) fastställer är ej primärt att människans natur är odödlig, utan att människan av naturen består av kropp och själ, och härav följer så, enligt moment 1, att kroppen måste uppstå, ty det var *människan*, som Gud avsåg skulle leva beständigt.

Det kan här vara lämpligt att något gå in på uppståndelse-
trons ställning till vissa antropologiska frågor, d. v. s. dess relation till kropp och själ. Två ting äro här att särskilt observera. 1. Uppståndelse-
tron står i medveten motsättning till tron, att det hos människan finnes något som *i sig* är odödligt. Odödligheten är en av Gud skänkt gåva, den är nåd. 2. Intresset häftar vid *hela* människan, det är hela människan, som till alla delar, (vare sig man fattar hennes väsen dichotomiskt eller trichotomiskt) skall få del i odödligheten.

Vad nu den första frågan angår, så kan denna motsättning framträda mer eller mindre konsekvent och medvetet. Ofta framträder det väl som en självklar sak, att själen »är» odödlig, d. v. s. den genomgår ej en sådan upplösningsprocess, som kroppen, men man är även här ofta mån om att betona, att detta ej beror på själens substans utan på att Gud nu en gång har velat och ordnat det så. Livet är en gåva till den, det är ej på samma sätt förbundet med den som med Gud. I inledningen till *Justinus'* Dialog förekommer ett samtal mellan en platoniker och en kristen, där bl. a. själens karaktär tas upp till behandling. Här låter J. den kristne rent ut bestrida, att man kan säga, att själen är odödlig: »Man får ingalunda kalla själen odödlig; ty om den är odödlig, är den naturligtvis också ofödd» (Dial. V, A). Man kan lika litet om den som om världen i övrigt säga, att den är odödlig = utan begynnelse. Nu är härmed J:s huvudintresse ej att göra gällande att själen dör i likhet med kroppen.¹⁵ »Dock påstår jag ej, att

¹⁵ Om man betraktar de äldre kyrkofädernas »antropologi» som endast en lära om människan, så kommer man ofta till olösliga motsättningar.

alla själar dö — en lycka vore det ju för de ogudaktiga — utan att de frommas själar förbli på en bättre ort, de orättfärdiga och onda själarna på en mindre god, där de vänta domens tid. De förra, som äro värdiga Gud, dö ej mer, de senare bli straffade, *så länge Gud vill att de existera* och straffas» (ib. V, BC). Men vad han vill ha fram är att själens odödlighet ej består i dess substantiella väsenslikhet med Gud utan i en Guds gåva. »Att själen lever, bestrider ingen. Men om den lever lever den ej, emedan den är liv, utan emedan den har del i liv¹⁶; det som har del, är något annat än det vari det har del. *Själen har del i livet, emedan Gud vill, att den lever.* Så kommer den också en gång att ej ha del i det, om Gud ej vill, att den lever. *Ty livet hör den ej till på samma sätt som Gud*» (Dial. VI, BC). Samma bestridande av själens odödlighet möter hos *Tatianus*, Oratio ad Graecos, 13 Οὐκ ἔστιν ἀθάνατος ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν, θνητὴ δέ· ἀλλὰ δυνατὸς ἡ αὐτὴ καὶ μὴ ἀποθνήσκειν. θνήσκει μὲν γὰρ καὶ λύεται μετὰ τοῦ σώματος μὴ γινώσκουσα τὴν ἀλήθειαν, ἀνίσταται δὲ εἰς ὕστερον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ κόσμου σὺν τῷ σώματι θάνατον διὰ τιμωρίας ἐν ἀθανασίᾳ λαμβάνουσα· πάλιν τε οὐ θνήσκει, καὶ πρὸς καιρὸν λυθῇ, τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ πεποιημένη. Själen καθ' ἑαυτὴν är intet annat än mörker. För att frälsas måste den komma under ledning av den gudomliga pneuma, det gudomliga ljuset, logos. Om själen i sig vore något gudomligt och oförgängligt, vad vore då f. ö. frälsningen? Med en tydlighet, som ej lämnar något övrigt att önska, har »*Justinus*»

De ha näppeligen ett självständigt intresse för dessa frågor utan se dem i ständig relation till gudsviljan. Så är *Justinus'* ställning till frågan om själens eviga fortvaro ingalunda entydig. Se ERWIN R. GOODENOUGH: The Theology of Justin Martyr, s. 225 f. »Justin is insistent that all souls survive death; the good souls live eternally, the bad souls so long as God wishes them to exist and be punished. Justin did not explain this statement, but it is intelligible in terms of the psychology Justin elsewhere elucidates. When the wicked soul is sufficiently punished the πνεῦμα is withdrawn, and thereupon the soul at once ceases to exist. But Justin also says, and more usually thought, that the punishment of hell is eternal.»

¹⁶ Jfr IRENEUS II, 34, 4. Sicut corpus animale ipsum quidem non est anima, participatur autem animam quoadusque Deus vult; sic et anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam. ... Deo itaque vitam et perpetuam perseverantiam donante, capit et animas primum non existentes dehinc perseverare, quum eas Deus et esse et subsistere voluerit.

(s. 46) markerat skillnaden mellan kristen och »grekisk» syn på dessa frågor. Han har förut talat om människan som bestående av kropp och själ och låter så sin motpart karakterisera själen så: ἀλλ' ἡ μὲν ψυχὴ ἐστὶν ἀφθαρτον, μέρος οὖσα τοῦ θεοῦ καὶ ἐμφύσημα καὶ διὰ τοῦτο τὸ ἴδιον καὶ συγγενὲς ἠθέλεσε σῶσαι, ἡ δὲ σὰρξ φθαρτὴ καὶ οὐκ ἀπ' αὐτοῦ καθάπερ ἡ ψυχὴ. Men invänder »J.», vilken tack vore han värd och vad vore det för bevis på hans makt och godhet, om han ämnade frälsa det som av naturen vore frälst och som vore en del av honom. Ty det hade ju sin frälsning från sig själv. Om han därför frälser själen, gör han intet stort. Ty att frälsas tillkommer den, emedan den är en del av honom, ἐμφύσημα αὐτοῦ, men οὐδὲ χάρις αὐτῷ τὸ ἴδιον σώζοντι, τοῦτο γὰρ ἐστὶν ἑαυτὸν σώζειν. Ty den som frälser en del av sig *frälsar för sin egen skull sig själv* (δι' ἑαυτοῦ ἑαυτὸν σώζει). οὐκ ἐστὶν ἀγαθοῦ τὸ τοιοῦτον. Liknande tankar angående att »naturen» ej är det avgörande är även *Ireneus* flera gånger inne på och pekar (II, 29, 1) på inkonsekvensen i sina gnostiska motståndares position, när de dels vilja göra gällande att själen frälses på grund av sina verk, dels markerar skillnaden mellan psykiker, pneumatiker och hyliker så, att psychice similia ad similia congregari, spiritalia ad spiritalia, materialia autem in materialibus perseverare. — Si autem propter iustitiam, iam non propter id quod sint animae, sed quoniam sunt iustae. — Si enim natura et substantia salvat, omnes salvabuntur animae; si autem iustitia et fides, quare non salvet ea, quae similiter cum animabus in corruptelam cedere incipiunt corpora? Aut enim impotens aut iniusta in huiusmodi apparebit iustitia, si quaedam quidem salvat propter suam participationem, quaedam autem non. Ingen må berömma sig, propriam naturaliter arbitrans eam, quae circa se esset, incorruptelam (III, 20, 1); tanquam Patre omnium donante et in saeculum saeculi perseverantiam his, qui salvi fiunt. *Non enim ex nobis, neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur* (II, 34, 3).¹⁷

¹⁷ Detta hindrar ej I. att ofta betona, att varken spiritus eller anima dör. Haec (caro) enim est quae moritur et solvitur; sed non anima neque Spiritus. Mori enim est vitalem amittere habilitatem et sine spiramine in posterum et inanimalem et immemorabilem fieri, et deperire in illa, ex quibus et initium substantiae habuit. Hoc autem neque animae evenit: flatus est enim vitae; neque Spiritui: incompositus est enim et simplex Spiritus, qui resolvi non potest, et ipse vita est eorum qui percipiunt illum

Döden och uppståndelsen tjäna syftet att lära oss vår egen svaghet, för att vi ej skola vara uppblåsta och otacksamma mot Gud *ὡς ἐξ ἡμῶν αὐτῶν ἔχοντες τὴν ζωὴν*. Den vill undervisa oss om att det är av hans höghet och ej *ἐκ τῆς ἡμετέρας φύσεως*, som vi ha *τὴν εἰς αἰὶ παρὰμονήν*. Vi skulle lära känna vår natur och vad Gud förmår och den välgärning människan röner, för att vi ej skulle ta fel på den riktiga uppfattningen av relationen mellan Gud och människa. Döden och uppståndelsen ingå som ett led i den gudomliga pedagogien (V, 2, 3).

Under mer eller mindre uppenbar motsättning mot samtida idéströmningar gör man nu med styrka gällande, att *människan* består av både *kropp och själ*. Och här är det kanske framför allt, som allra tydligast egenarten i uppståndelsetron visar sig och samtidigt hur nära den är förknippad med relationen till tankarna om Guds förhållande till människorna överhuvud. Ty bakom förnekandet av kroppens uppståndelse ser man förakt för Guds skapade verk och för hans löfte till människan. I det föregående ha vi påpekat, hur *Athenagoras'* andra bevisgrund just bygger på detta att människan som helhet av Gud bestämts till förblivande liv *ὁ δὲ καὶ νοῦν καὶ λόγον δεξάμενός ἐστιν ἄνθρωπος, οὐ ψυχὴ κατ' ἐαυτήν. ἄνθρωπον ἄρα δεῖ τὸν ἐξ ἀμφοτέρων ὄντα διαμένειν εἰς αἰεί, τοῦτον δὲ διαμένειν ἀδύνατον μὴ ἀνιστόμενον. ἀναστάσεως γὰρ μὴ γινομένης, οὐκ ἂν ἡ τῶν ἀνθρώπων ὡς ἀνθρώπων διαμένοι φύσις* (De res. 15). De som säga att kroppen ej är värd att uppstå, säger »*Justinus*» (s. 44) göra det dels emedan dess *οὐσία γ᾽*, dels emedan den är full av synd, så att den t. o. m. tvingar själen att synda med. Men, svarar »*J*», de synas vara okunniga om hela Guds verk, både om människans genesis och danande och om ändamålet med tingen i världen. Ty ordet säger ju: Låt oss göra en människa efter vår bild och likhet. Här är det ju tydligt att *σαρκικὸν ἄνθρωπον*. Ty ordet säger: Och Gud tog stoft från jorden och danade människan. Det är alltså tydligt att människan, som danats efter Guds bild var sarkisk. Är det då ej dåraktigt att påstå att köttet som är skapat av Gud efter hans egen bild är

(V, 7, 1). Detta är, som påpekats, en viss osäkerhet i fråga om själen odödlighet, man ofta har tillfälle att iaktta bland kyrkofäderna. Den »är» odödlig, oupplöslig, men den är det, »så länge *Gud vill*», då Gud nu en gång ordnat det så. Odödlighetshoppet bygges ej på dess väsens substans utan på Guds vilja och löfte.

föraktligt och utan värde? Men att *σάφς* är *τίμιον κτήμα παρὰ θεῶν*, det är uppenbart först och främst ἐκ τοῦ πρὸς αὐτοῦ πεπλάσθαι, om nu bilden är dyrbar för danaren och konstnären. Vidare kan man lära det även av den övriga skapelsen. Ty det för vars skull det övriga har blivit gjort, detta är det dyrbaraste av allt för den som gjort det. — I denna utläggning kommer två djupt liggande motiv fram, som man måste hålla i tankarna, om man vill förstå den hetsiga strid, som fördes om köttets uppståndelse. Ty denna är ej endast en strid om människans odödlighet, det är *en strid om två olika gudsuppfattningar* och samtidigt en strid om *syndens och det ondas väsen*. Bakom står å ena sidan den kristna samsynen av Gud som tillika Skaparen och Frälsaren och synden och fördärvet som havande sin rot i människans olydnad och bortvändande från Gud, ej i materien eller något själens bindande i materiens bojar. Å den andra de system av gnostisk-grekisk struktur, för vilka det onda har sin rot i materien och i varje fall denna betraktas som ett fängelse och en boja för själen. Häremot gör den fornkyrkliga teologin med målmedveten kraft och energi gällande, att skapelsen som ett Guds verk även står under Guds makts inflytande, och att kroppen som sådan i grund och botten i relation till honom ej är sämre ställd än själen. Bägge äro de syndare, bägge hava de förbrutit sig mot den gudomliga viljan, men bägge äro de Guds skapelse, bägge kunna de motta hans nådes- och kraftgärningar, beträffande bägge har Gud sitt eviga rådsslut, som han för till seger. I det följande skola vi ta fram ytterligare några typiska exempel, där dessa tankar komma fram och av vilka det även torde framgå, hur det är vid människan som helhet intresset i grund häftar.

Hos *Ireneus* blir det på ett ställe med anti-marcionitisk prägel fullt tydligt, hur problemet blir ett problem om Guds majestät, höghet och godhet. Han talar här om dessa häretiker, som alterum affingunt Patrem praeter Demiurgum et bonum eum vocant. Enligt Marcion så räddar ju den gode Guden endast själen.¹⁸ Hade Marcion mot Demiurgen slungat ut sitt hån om hans infirmitates och pussilitates,¹⁹ så vänder nu Ireneus dessa ord mot den »gode Guden». Märka de då ej, hur infirmum et inutilem et negligentem,

¹⁸ Se A. v. HARNACK: Marcion, s. 175.

¹⁹ O. a. a. s. 93 f., m. fl.

ja, lividum et invidum de göra honom, då han ju ej levandegör våra kroppar; quis potentior et fortior et vere bonus ostenditur? utropar I., utrum Demiurgus, qui totum vivificat hominem, an falso cognominatus ipsorum Pater?, som väl »levandegör» det som »av naturen» är odödligt, själ och ande, men ej levandegör det som behövde hans godhets hjälp, utan likgiltigt lämnar det åt döden. Underlåter han det, emedan han ej *kan*, ja då är han ej potens neque perfectus super Demiurgum, eller emedan han ej *vill*, men i så fall är han ej bonus sed invidus et malignus Pater. Om det funnes någon orsak varför Gud ej uppväckte kropparna, så måste ju denna orsak vara större än Fadern et infirmabitur benignitas ejus propter caussam eam (Iren. V, 4, 1—2). De förakta Guds makt, som väl ta hänsyn till köttets svaghet, men ej till dens makt, som uppväcker det från döden (V, 3, 2). Men ej endast detta, häretikerna förakta också Guds skapelse och ringakta hans löfte, non suscipientes salutem carnis (V, 31, 1). Vår kropp är ju ett Guds tempel, ett Kristi tempel och detta gäller ej om någon »andlig människa» utan vår kropp är det som är Kristi lemmar. Vilken smädelse är det då ej, att den ej skulle ha del i frälsningen (V, 6, 2). »Justinus» framhäver med styrka hur motståndarna ej endast påstå att köttets frälsning är ἀδύνατον utan också ἀσύμφορον, »och de smäda det i det de dra fram dess svagheter och göra gällande, att det ensamt är orsak till våra synder» (s. 38). »Fåfängt anklaga de köttet, när de påstå att köttet är syndare, så att det t. o. m. tvingar själen att synda med sig och så tillskriva det ensamt bägges synder. Ty när kan köttet καθ' ἐαυτήν synda om det ej har själen προηγούμενην καὶ προκαλούμενην αὐτήν» (s. 44). F. ö., även om köttet är syndare, så kom ju Frälsaren för dess skull, såsom han säger: Jag kom ej för att kalla rättfärdiga utan syndare (s. 45). Om köttet och själen i det avseendet äro likvärdiga, att de bägge ha del i synden, så bortfaller för »J.» varje anledning att begränsa det eviga livet till endast själen. Gud har (s. 45) »kallat köttet till uppståndelsen och lovar det det eviga livet. Ty där han lovar att frälsa människan, där gäller löftet också köttet. Ty vad är människan annat än ett förnuftigt väsen (ζῷον λογικόν) sammansatt av själ och kropp? Inte är väl själen för sig människa? Nej men människans själ. Icke kallas väl kroppen människa? Nej, men den kallas människans kropp. Om alltså ingendera av dessa

för sig är människan, men det, som är sammansatt av bägge, kallas människa, och Gud har kallat människan till liv och uppståndelse, då har han ej kallat en del utan det hela, vilket är själen och kroppen.» Bägge äro ju döpta och bägge verka de rättfärdighet. Skulle då den ena frälsas den andra ej. De göra (Gud ἀχάριστον ἢ ἄδικον om, då bägge ju trott på honom, den ena frälses den andra ej.

Det är en enkel följd av dessa tankar, att våra författare ej visa något större behov av att spiritualisera uppståndelsekropparnas karaktär. Tvärtom lägga de stor vikt vid, att det är just köttet med den substans det här har, som skall uppstå. Deras utredningar om molekylernas hopsamlande och de besvärliga problem en sådan företeelse som kannibalismen väckte till liv, göra varje tvivel om den saken omöjlig. Men måste då ej köttet, invände motståndarna, (»Just.», s. 38 f.) uppstå med alla dess svagheter och fel. Dessutom, om köttet uppstår, så måste det uppstå med alla sina delar eller också ofullständigt. Men det senare betydde en brist å Guds sida, om en del kunde frälsas, annat ej. Men om nu kroppen uppstår till alla sina delar, hur är då Frälsarens ord om att där skola de varken giftas eller bortgiftas utan vara som Guds änglar i himmelen möjligt.²⁰ Detta är ett mycket vanligt skriftord, som framdrages av uppståndelselärans motståndare och som i debatterna vändes än hit än dit. »Justinus» svarar med en utredning, vilken vill visa, att en fortvaro av alla lemmar ingalunda behöver innesluta en fortvaro av alla deras funktioner. Det finns det ju redan här i livet exempel på, redan här viga sig många åt jungfruligheten. Och om Kristus redan här på jorden botade sjuka,²¹ så behöver man ej ha några bekymmer om att ej även i uppståndelsen kroppens krämpor skola bli läkta (»Just.», s. 40). Man har tänkt sig att kropparna uppstå som verkliga, om vi så få säga »massiva» kroppar. Till sin substans äro de ej olika vår jordiska kropp, men så tillvida är det en bättre och härligare kropp som krämpor och lyten för-

²⁰ εἰ ὁλόκληρον ἀναστήσεται τὸ σῶμα, καὶ τὰ μέρη αὐτοῦ πάντα ἔξει, ἀνάγκη δὲ καὶ τὰ ἔργα τῶν μερῶν ὑπάρχειν, μήτραν μὲν κυτταίν, σπερματίζειν δὲ μέρηον ἀνδρός καὶ τὰ λοιπὰ δὲ ὁμοίως.

²¹ Tanken på Kristus, som den som botar sjuka och uppväcker döda, och användandet av denna tanke som tecken på uppståndelsen är synnerligen vanlig. Jfr »Justinus», s. 47; Iren. V., 12, 5—6; V, 13, 1; V, 15, 2.

svunnit och den ju är undanryckt dödens och förgängelsens makt. Men nu fanns ju i de paulinska breven uttalanden, som tycktes peka i en annan riktning och som också av denna realistiska uppståndelsetros motståndare utnyttjades flitigt, det kan man förstå av att de kyrkliga teologerna så ofta återvända till dem. I synnerhet erbjöd ju 1 Kor. 15:50 ff. en stötesten. *Ireneus* sysslar i femte boken av Adv. Haeres. ingående med exeges av dessa verser.²² Vi ha ovan (s. 100) haft tillfälle att peka på, hur man sökt bryta udden av detta ställe genom att förklara att vad aposteln här vill ha fram är, att kroppen ej ärver utan ärves av det gudomliga livet. Men man förstår också att på annat sätt vrida detta vapen ur motståndarnas händer. Ty, när aposteln här talar om kött och blod så åsyftar han ej kroppens substans utan köttets gärningar, det köttsliga levernet, livet utan anden. Qui enim illa agunt, vere secundum carnem ambulantes, vivere Deo non possunt (11,1). Vad människan befrias från är ej substantiam corporis, neque imaginem plasmatis, sed *pristinam vanitatis conversationem* (11,2).²³ Människan som genom tron mottog *Guds ande* substantiam quidem carnis non amittit, qualitatem autem fructus operum immutat, et aliud accipit vocabulum, significans illam quae in melius est transmutationem (10,2). De däremot, som ej motta Anden kallas med rätta kött och blod. Aposteln ord äro ej ämnade såsom substantiam reiiciens carnis, sed infusionem Spiritus attrahens (ib.). De som vilja göra gällande, att de gälla proprie de carne et non de carnalibus operationibus, de ha ej begripit aposteln eller gjort klart för sig beviskraften i hans ord (τὴν δύναμιν τῶν λεγομένων). F.ö. bringa de

²² Se t. ex. 9, 1; 10, 2; 11, 1—2; 13, 2—3, 5, m. fl.

²³ Jfr TERTULLIANUS, De res. carnis 49. Hoc enim dico, ... quod caro et sanguis regnum dei hereditate possidere non possunt, nihil aliud intellegi mandat carnem et sanguinem quam supra dictam imaginem choici, quae si in conversatione censetur uetustatis, conuersatio autem uetustatis non capit dei regnum, proinde caro et sanguis non capiendo dei regnum ad conuersationem rediguntur uetustatis. ... non substantiam, sed opera substantiae alienantis a dei regno. ... ideoque es uetere conuersatione nihil aliud deputandi quam caro et sanguis. I kap. 48—51 utlägger T. här behandlade paulinska tankekomplex. Hans exeges visar många beröringspunkter med de här behandlade tankarna, liksom överhuvud hela hans skrift om uppståndelsen med här behandlade frågor. Jfr R. E. ROBERTS, The theology of Tertullian, s. 211 ff.

aposteln i motsägelse med sig själv, ty där han talar om att detta dödliga måste iklädas odödlighet, så avser han givetvis köttet, ty varken ande eller själ är dödlig (13, 2—3). Liksom när aposteln talar om spirituales homines det ej sker secundum defraudationem et interceptionem carnis utan emedan de ha del i Anden (6, 1), så är det, när han talar om att seminatur corpus animale, surget corpus spirituale verkligen fråga om döda kroppar ej om själen eller anden (anima eller spiritus). När kropparna uppstå genom Anden bli de corpora spiritualia, uti per Spiritum semper permanentem habeant vitam (7, 2). Vad som här särskilt intresserar oss är att se, hur mån I. är att betona, att det »andliga» ej står i något motsatsförhållande till kroppsligheten, dess motsats är det köttsliga levernet, den »andliga kroppen» betecknar ej någon sorts finare substans utan att just samma kropp kommer under Andens inflytande, av den gives semper permanentem vitam. Det är τὴν σάρκα καθ' ἑαυτήν,²⁴ som ej kan ärva Guds rike, ty caro sine Spiritu Dei mortua est (9, 3).

Om alltså tron på köttets uppståndelse, som torde ha framgått av det föregående, på det intimaste hänger samman med tron på Gud såsom *hela* den skapade världens Gud, så att dess förnekande bottnar i blasfemiskt förnekande av hans verk eller, där man ansåg sig vara lika glad åt att slippa kroppens börd, i självförgudande hybris, så hänger den, och detta är ju i sin tur på det intimaste förbundet med det förra momentet, lika nära samman med tankarna om vad det är som utgör det mänskliga fördärvet. Negativt så, att den står på vakt mot tendenser att förlägga dess orsak i kroppsligheten eller materien som sådan, positivt låter den det häfta vid hela människan. — Denna tendens kommer nu klart till synes i den tredje av de motivkretsar, som *Athenagoras* tar upp som bevis för uppståndelsetron, argumentet ἀπὸ τῆς κρίσεως. Här motiveras genomgående i en följd av kapitel (18—23) från olika synpunkter, att köttets uppståndelse är nödvändig, om domen med dess *straff* och *belöning* skall bliva rättvis. Även här är grundtanken, att både kropp och själ i innerlig förning måste till, om vi skola kunna tala om en människa, bägge ha de gemensam skuld i synden, bägge ha de del i det goda. Vad

²⁴ Jfr TERT. De res. 50, Merito sola et per semetipsa, ut ostenderet adhuc spiritum illi necessarium.

vore det då för rätt i att blott den ena finge straff resp. belöning för vad bägge tillsamman verkat? Det vore ej rätt om själen ensam skulle motta straff för de gärningar, som fullgjorts i för- ening med kroppen, ty i och för sig har denna ej någon böjelse för de fel som ha sin grund i de kroppsliga njutningarna, ej heller har den kroppens behov, som ju ligga till grund för t. ex. strävan- det efter egendom, för äktenskapet och det sexuella livet, vilket i sin tur kan vara anledningen till synd. »Och även om vi säga att lidelserna ej äro kroppens ensam utan människans — och detta vore riktigt διὰ τὸ μίαν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τὴν τοῦτου ζωὴν — så kunna vi ej säga att de tillhöra själen, om vi riktigt betrakta dess egen natur» (21). Men lika orätt vore det, om kroppen ensam finge straff, ty denna kan ej döma om lag och rätt (ἄκριτον γὰρ τοῦτου καθ' ἑαυτὸ νόμου καὶ δίκης). Därför skall *människan*, som består av bägge tillsamman, τὴν ἐφ' ἐκάστῳ τῶν εἰργασμένων αὐτῷ δέχεται κρίσιν (18). Samma resonemang tillämpas nu på att det vore lika orätt om själen ensam belönades för alla goda gärningar (22). Ty det finns dygder, som måste speciellt tillskrivas kroppen såsom sådan t. ex. mod och manlighet i fara för kroppen; här löper ju själen ingen risk. Självbehärskning och måttlighet är ju ej heller endast själens dygd. F. ö. hänför sig ju Guds *laggivning* till människan, ἐδέξατο δὲ τοὺς νόμους ἄνθρωπος, οὐ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν, och följaktligen bör också män- niskan τὴν ὑπὲρ τῶν ἡμαρτημένων ὑποσχεῖν δίκην, οὐ ψυχὴν καθ' ἑαυτήν (23).

Sammanfattning: Tron på köttets uppståndelse kan endast förstås i intimaste förbindelse med tankarna om Guds förhållande till världen i dess helhet och hans plan och syfte med människan och samtidigt under förståelse för det mänskliga fördärvets art. Ställer man problemet, om människan är odödlig eller ej, så kan svaret utfalla rätt varierande. Själen betecknas ofta som odödlig, men man möter också bestridande av denna tanke. Genomgående betonas dock, att denna odödlighet ej är något som tillkommer dess substans som sådan, »livet» är en gåva. »Människan» kan också betecknas som »odödlig». Athenagoras' ²⁵ hela skrift om

²⁵ A:s skrift utgör ett intressant exempel på en viss glidning mellan tendensen att beteckna »människan» som odödlig och som dödlig. Vad som annars gäller om själen, den synen tillämpar han på människan.

»uppståndelsen» söker ju leda detta i bevis. Men betydelsen härav visar sig vara, att hon är det till sin av Gud satta bestämelse. Och dock dör ju »människan» i själens skilsmässa från kroppen och dennas upplösning. Om alltså en viss osäkerhet inträder, om man ser problemet s. a. s. från människans synpunkt, så blir förhållandet ett annat sub specie Dei. Gud har skapat människan till sin bild och likhet. I denna Guds vilja med henne ligger hennes eviga liv. Ur den synpunkten »är» hon odödlig. När denna synpunkt gör sig gällande, kan i grund skillnaden mellan kroppens och själens odödlighet försvinna. Bägge vila de ju på Guds vilja och handlande med människan. Uppståndelse-läran står på vakt mot den mänskliga hybris, som vill göra gällande, att odödligheten är något som per se tillkommer oss. Inför människans kropp och dess öde blir ju detta allra mest uppenbart, att »odödligheten» är en Guds kraftgärning som finner sin naturligaste jämförelsepunkt i skapelsen. Betonandet av *köttets* uppståndelse har dessutom sin udd riktad mot en ensidigt »fysisk» och »naturartad» uppfattning av det mänskliga fördärvet och mot den blasfemi, som undandraget något av Guds skapelse från hans maktsfär. Samma udd mot en ensidigt fysisk synduppfattning möter i betonandet av att både kropp och själ skola dömas. Då hela människan i lika mån är ett Guds verk, så skall också hela människan ha del i det eviga livet. Uppståndelsen fattas som ett Guds nydanande av människan, han skall hopsamla de kring-spridda kroppsmolekylerna och förena dem åter till samma kropp, som levde här på jorden, och återförena den med själen. Denna kropp är tänkt helt realistiskt, om man så vill gärna »fysiskt» och »materialistiskt», substansen är densamma som här, blott såtillvida skiljer den sig från den härvarande kroppen, att vissa av dess funktioner upphört; näringsprocessen, fortplantning, o. dyl. finnes ej längre något behov av.

I framställningen ovan har helt bortsetts från en viss dubbeltydighet, som genomgår hela uppståndelsetron. Ty det är här fråga om tvenne tankekomplex, som ständigt löpa in i varandra. Uppståndelsetron är till sitt innersta väsen *frälsningstro*, den är ett uttryck för Guds *kärleks* väg med människan, som går sin väg genom fördärv och synd och död och förnyar²⁰ människan

²⁰ Ett klart uttryck för hur död- och förnyelsetanken lever inom uppståndelse-läran, ingalunda endast som en fysisk förnyelse, utan som ett

till gemenskap med det gudomliga livet. Att här ligger själva dess kärna, kan ej betvivlas. Men samtidigt väver sig in tanken på en *allmän odödlighet*, som blir särskilt stark, när domsmotivet gör sig gällande.²⁷ På så sätt blir det i grund två problem, man sysslar med, ett om möjligheten av »existensens fortvaro» och ett om frälsningen i egentlig bemärkelse, för vilken senare den förra givetvis är en förutsättning. Denna dubbeltydighet spelar ju också mångenstädes in i tron på *två* uppståndelser, en *resurrectio justorum*, de troendes förening med Kristus till att regera med honom (tusenårsriket) och så den därefter följande *generalis resurrectio et iudicii* (Iren. V, 32, 1 och 35, 2). *Ireneus* har på ett ställe gett ett levande uttryck åt att endast den förra i egentlig mening är att betrakta som uppståndelse. *Verbum venit in ruinam et in resurrectionem multorum?* In ruinam qui-

dödande av människans synd och överträdelse och förnyelse till rättfärdighet, renhet och odödlighet, finner man hos THEOPHILUS AV ANTIOKIA, Ad Autol. II, 25 f. Olydnaden gjorde, heter det här, att protoplasten utdrevs ur paradiset. διὰ δὲ τῆς παρακοῆς ὁ ἄνθρωπος ἐξήντηλθεν πόνον ὀδύνην λύπην, καὶ τὸ τέλος ὑπὸ θανάτου ἔπεσεν. Καὶ τοῦτο δὲ ὁ Θεὸς μεγάλην εὐεργεσίαν παρέσχεον τῷ ἄνθρωπῳ, τὸ μὴ διαμεῖναι αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα ἐν ἀμαρτίᾳ ὄντα. Han utdrevs ur paradiset såsom vid en landsförvisning, för att han, när han genom detta straff under en bestämd tid sonat sin synd och uppfostrats, senare skulle återkallas. Detta antydes μυστηριωδῶς i Gen. genom att han två gånger placeras i Paradiset, ἵνα τὸ μὲν ἀπαξ ἢ πεπληρωμένον ὅτε ἐτέθη, τὸ δὲ δεύτερον μᾶλλον πληροῦσθαι μετὰ τὴν ἀνάστασιν καὶ κρίσιν. Såsom man gör med ett kärl, som har något fel, man smälter ned det och formar det på nytt οὕτως γίνεταί καὶ τῷ ἄνθρωπῳ διὰ θανάτου· δυνάμει γὰρ τέθραυσται ἵνα ἐν τῇ ἀναστάσει ὑγιὲς εὐρεθῇ, λέγω δὲ ἄσπιλος καὶ δίκαιος καὶ ἀθάνατος. Jfr ovan till *Ireneus* sid. 29¹⁰ och nedan *Methodius* sid. 145.

²⁷ Även vad man skulle kunna kalla »skapartankens motiv» visar stark tendens att ge odödlighetstron denna karaktär, i synnerhet när den som t. ex. hos *Athenagoras* framträder utan skarpt markerad betoning av att denna Skaparens vilja är frälsarvilja. Men det sammanhänger också med en allmän tendens inom den grekiska teologin mot apokatastasisläran. Det är uppenbart att något av denna tendens, den syn på Guds verk, enligt vilket det i varje fall når sitt av Gud satta telos, som hos en *Origenes* och *Gregorius av Nyssa* genomförts, av A. tillämpas på frågan om διαμονήν, men brytes av det dubbla perspektivet på det eskatologiska slutmålet. Detta är en genomgående skiftning mellan olika tankekomplex, som gör sig förnummen litet överallt. Gud har bestämt människan till ... hans verk kan ej göras om intet — med en viss inre konsekvens följer apokatastasis-tanken härav, men så brytes den, där urkristen eskatologi är levande, av domsmotivet med dess dubbla slutperspektiv.

dem non credentium ei, quibus et maiorem damnationem; ... in resurrectionem autem credentium (V, 27, 1). Nu anser ju I. otvivelaktigt, att även de otrogna uppstå, men det är ingen egentlig »uppståndelse» = frälsning, delaktighet i det gudomliga livet, det är ruinam, secundam mortem. Denna dubbelbetydelse i odödlighetsproblemet ha vi här kunnat bortse ifrån, då det visar sig att bägge motivkretsarna röra sig inom samma allmänna ram. »Uppståndelsen» fattas som en gudomlig kraftgärning, som ett hans underfulla, nydanande ingripande och detta även när det gäller de troendes »eviga liv». Detta är av vikt att fastslå, då det ju har ingripande betydelse för förståelsen av Kristi betydelse för odödlighetshoppet. Vilken denna än må vara, så vore det ju eget, om den ej läte foga in sig i den här tecknade ramen. Detta problems lösning kan emellertid endast vinnas genom en analys dels av de synpunkter, under vilka Kristi verk behandlas dels av hur detta verk »tillägnas» de troende.²⁸

Uppståndelse läran hos Origenes och hans lärjungar.

Innan vi återvända till Methodius, torde det vara lämpligt att helt kort skissera grunddragen i den alexandrinska teologi, som

²⁸ Av vikt blir här att se, hur de här särskilda momenten förhålla sig till Kristi verk. Om detta sättes i närmare relation till även den »allmänna odödligheten» eller ej. Troligt är ju, att man här kan iaktta samma glidning. Härigenom skulle så kunna spridas ljus över vad som gett anledning till den »fysiska» prägel, frälsningstanken skall ha antagit. Ty i den mån Kristi verk betyder införandet av denna »allmänna» odödlighet, så torde lätt en tendens inträda att fatta den som ett allmänt odödliggörande av den mänskliga naturen. Men även om så visar sig vara fallet, så torde uppståndelse läran vara ett giv akt för oss mot att alltför mycket fatta detta som en »fysisk process». Kampmotivet, där ju »döden» uppträder som en objektiv makt, synes peka i en riktning som mera harmonierar med den karaktär av nydanande kraftgärning, uppståndelse tron äger. Dödens besegrande måste ju så tillvida fattas »idéellt» eller »principiellt», som den (döden) ju faktiskt allt fortfarande inträder både för troende och otroende och odödliggörandet i dess egentliga bemärkelse sker genom uppståndelsen. För frågan om frälsningslärans »fysiska» karaktär torde det ha avgörande betydelse, om uppståndelse tanken lever med något av sin ursprungliga kraft och med de motiv, som här lyst fram eller den uppmjukats i den ena eller andra riktningen, vilket ju ingalunda är uteslutet, även om den med den traditionalistiska tendens, som är den grekiska teologin egen, formellt står kvar.

Origenes²⁹ representerar, givetvis endast med hänsyn till den fråga det här gäller, för att så få blick för betydelsen av Methodius' polemiska inställning. Det är emellertid nödvändigt att med några ord beröra grundstrukturen av den kosmiska totalsyn, mot vars bakgrund frälsningsprocessen tecknas. (Vi följa här De Faye.) Ty denna är ett led i ett stort kosmiskt skeende. Konstitutivt för denna syn är motsatsen mellan denna världen och den transcendent, de rena andarnas värld. Högst i denna står givetvis Gud, så följer Sonen och Anden, men också en rad intelligibla väsen. »Ces entités, essences douées de raison, sont pures et innocentes» (III, s. 71). De äro också, ehuru skapade, okroppsliga³⁰ och de ha fri vilja. Men i denna intelligibla värld sker det så ett fall. »Quelles ont été les conséquences de la chute des entités suprasensible? Tout d'abord, elles deviennent des âmes: les *νόες* se muent en *ψυχαι*. . . . L'âme n'est plus l'intelligence, elle n'est pas encore le corps. Elle constitue un état inter-

²⁹ Angående Origenes' ställning till uppståndelsetron se bl. a., förutom behandlingen av hans eskatologi i förefintliga handböcker, REDEPENNING, Origenes, II, s. 119; DENIS, Phil. d'Origène, s. 325; BIGG, The christian Platonists of Alexandria, s. 271; BONWETSCH, Methodius, s. 105; FARGES, Methode d'Olympe, s. 191 och DE FAYE, Origène, III, chapitre XVII, isht s. 250¹ och 257 ff. De Fayes omfångsrika monografi över Origenes har i mångt och mycket kastat nytt ljus över den store alexandrinern. Sin största betydelse har den helt visst i den energi, med vilken de F. ställer de källkritiska frågorna och tillämpar det resultat, hans undersökningar lett till. Detta kan kort betecknas så att endast i de på grekiska behållna skrifterna möta vi den »ähta» O. De latinska översättningarna äro till den grad förvanskade (isht Rufinus') att man endast kan använda dem efter noggrann kritik, i varje fall där man har minsta anledning misstänka att dogmatiska hänsyn influerat. Genom ett konsekvent tillämpande av denna metod, visar det sig nu, att en hel del motsägelser och oegentligheter, som forskningen förut funnit i O:s system, äro att tillskriva översättarnas korrigering inflytande. De Principiis, som förut gärna ryckt i framställningarnas centrum, är för de F. som källmaterial av sekundärt värde. I synnerhet visar detta sig i fråga om de problem, som här sysselsätta oss. Genom en analys av De Principiis I, 6; II, 10; III, 6; (III s. 250²) visar han klart hur Rufinus genom sin översättning ofta lyckats få fram just raka motsatsen till vad O. menat, under det samtidigt dock även den »ähta» Origenes lyser igenom.

³⁰ Se de Faye III, s. 73 ff. Detta är en punkt, som genom de Fayes utredningar blivit klart belyst, där mycken oklarhet rått, emedan man byggt på Rufinus, för vilken det framträdde som häresi, att något utom treenigheten skulle vara rent andligt.

médiaire. ... L'apparition de $\phi\upsilon\chi\eta$ est le premier degré dans la chute» (III, s. 96 f.). Själarna förbindas så med kroppar »plus ou moins lumineux, plus ou moins ténébreux selon la gravité du péché qui a été commis. Par ce fait, apparaît toute une hiérarchie des êtres. ... D'autres essences rationnelles plus coupables sont devenues les âmes qui vont être incorporées dans des corps d'homme» (III, s. 99 f.). Den sinnliga världen har skapats som ett straff för begången synd, ett straff, vars syfte dock är pedagogiskt. Så ter sig för O. »vägen nedåt». Ett fall i den intelligibla världen och som resultat härav den själsliga och kroppsliga existensformen. Frälsningen blir så »vägen uppåt», en gradvis skeende restitution av det ursprungliga tillståndet. »Waren am Anfang die Seelen in rein geistiger Existenzform bei Gott, so wird das Ziel der Heils- und Weltentwicklung in der Restituierung dieses Zustandes zu erblicken sein» (SEEBERG, Dg. I, s. 550). Detta är den allmänna ram, inom vilken O:s tankar röra sig. Det är ju tydligt, att här näppeligen finnes plats för den urkristna eskatologin i den form, vi nyss lärt känna den. Man har också gjort gällande, att hans system ej ger plats åt tron på en uppståndelse,³¹ under det man t. ex. från katolskt håll kan visa sig mån om att betona, att man »ne voit pas qu'elle fût contraire à la doctrine de l'Eglise».³² Ofrånkomligt är att han inte vill veta av några naivt materialistiska föreställningar om änden; tankarna om ett jordiskt tusenårsrike o. dyl. höra för honom till de obildades barnsliga och förvirrade tankevärld, men lika ofrånkomligt är, att han gentemot Celsus och häretiker försvarat tron på de dödas uppståndelse, ja, t. o. m. på kroppens uppståndelse. Innan vi övergå till att närmare fixera uppståndelsekroppens karaktär, är det skäl att erinra om, hur tanken infogas i den ovan skisserade ramen. Ty i varje fall om man får tro de Faye, och hans framställning synes oss i denna punkt fullt övertygande, så har O. verkligen lyckats inränga uppståndelsetron som ett led i det gradvisa uppåtstigandet till den rena intelligibla sfär, som utgjorde den kosmiska processens utgångspunkt. I noten s. 225 sammanfattar de F. sin syn på problemet sålunda: »La pensée d'Origène, une fois dégagée des obscurités

³¹ Se REDEPENNING, II, s. 127; DENIS, s. 325.

³² FARGES, Méthode d'Olympe, s. 195.

et des contradictions dont Rufin a semé sa version, est parfaitement claire. La montée à l'état parfait se fait en deux étapes. Au corps mortel succède le corps spirituel dont Origène, comme dit Jérôme, a longuement expliqué la nature. Après une période de préparation sous le gouvernement de Jésus-Christ, nous nous dépouillons même du corps spirituel. Redevenus des êtres incorporels, nous nous unissons à Dieu. Nous devenons »un« avec lui. Plus rien ne s'oppose à ce que Dieu soit tout en tous». Jfr s. 258: »Origène donne clairement à entendre que le moment viendra où tout corps disparaîtra. L'hôte du corps spirituel deviendra incorporel. Il sera alors ce qu'il était au commencement, un être spirituel, une essence ou nature rationnelle, nous dirions un esprit pur«. Det är klart, att med denna syn uppståndelsetron har förlorat den centrala plats, den tidigare ägt, den rycker in under traditionens makt, men ombildad, så att dess karaktär av slutgiltig frälsningsfulländning uppgivits, den är ett led i fulländningsprocessen, men det tillstånd, till vilket den för, är ytterligare i behov av fulländning, det är en fortsättning av den reningsprocess, som i den materiella världen tagit sin begynnelse. Fulländningen sker först genom avläggande av den »andliga» kropp, uppståndelsen beskär, då själen åter når sin rent intelligibla karaktär.

Men, som sagt, O. strider dock för tron på kroppens uppståndelse. »Må ingen tro», heter det i Contra Celsum V, 22, »att vi höra till de s. k. kristna ἀθετούντων δὲ τὸ περὶ ἀναστάσεως κατὰ τὰς γραφὰς δόγμα». Läran om uppståndelsen är visserligen en lära, som är δυσσερμήνευτον och mer än i fråga om någon annan behövs det vishet för att visa att den är värdig Gud. Celsus har ej begripit den och har troligen fått sina informationer ἀπὸ ἰδιωτῶν (ib. VII, 32), som fattat skriftens ord efter bokstaven. Ett synnerligen karakteristiskt ord av O., som belyser hans ställning som dels traditionens väktare och dels hur han försöker undvika allt för »oförståndiga» och »låga» tankar, har Metodius bevarat i det utdrag ur O:s förklaring till psalmerna, som han ger i De res. Det gäller heter det här att σῶσαι τε καὶ τὴν τῶν ἀρχαίων παράδωσιν, καὶ φυλάξασθαι μὴ ἐμπεσεῖν εἰς φλυαρίαν πτωχῶν νοημάτων, ἀδυνάτων τε ἅμα καὶ θεοῦ ἀναξίων (De res. I, 22). Så föres han till att å ena sidan betona, att kroppen uppstår, å den andra att så mycket som möjligt betona, att det dock ej är en kropp sådan som den

jordiska utan en »andlig». Givetvis gör honom här Pauli ord i 1 Kor. 15 stora tjänster. Här får han anledning att trycka på att det ej är τὸ σῶμα τὸ γεννησόμενον som sås (C. Cels. V. 18), utan att Gud ger åt var och en en annan kropp. Det skulle ju kunna tyckas, som om O. genom detta starka betonande av att det är en annan kropp, där differensen mot den härvarande så starkt markeras, mer än vad förut skett, skulle vilja ge uttryck åt uppståndelsens karaktär av en Guds nyskapelse av människan, att här den gudomliga kraftgärningens allt naturligt verkande övergående makt skulle möta än klarare än där man varit mån om att betona den materiella identiteten mellan kropparnas karaktär. Detta vore emellertid helt visst att missförstå hans intentioner. Vid närmare påseende visar det sig snarare vara tvärtom. Tidigare hade man visserligen betonat kroppsmolekylernas identitet och integritet, men kroppen som sådan var verkligen *död*, och väcktes till liv, ej genom någon i molekylerna verkande livskraft, utan genom Guds suveräna maktgärning. Denna synpunkt står hos O. ej lika klart fram i all sin nakna paradoxalitet, undersynpunkten är, trots differensen mellan kropparnas karaktär, ej så dominerande. Användes bilden om sädeskornet tidigare i stort som ett ur naturen hämtat exempel till illustration av Guds makt (enligt schemat: han som såsom skapare har kunnat göra detta, måtte väl också kunna uppväcka våra kroppar. ἀδύνατον μὴδὲν εἶναι θεῷ.) så får den hos O. i viss mån en annan betydelse. Visserligen betonar han, att säden som växer upp är något nytt och annat än kornet som sås och dör, men han är också mån om att betona, något som bilden ju också ger anledning till, den om vi så få säga obrutna organiska kontinuiteten mellan de bägge existensformerna. Så i C. Cels. V, 23 λέγομεν γὰρ, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ κόκκου τοῦ »σίτου» ἐγείρεται στάχυς, οὕτως λόγος τις ἔγχεται τῷ σώματι, ὃν μὴ φθειρομένου »ἐγείρεται» τὸ σῶμα »ἐν ἀφθαρσίᾳ». ³³

³³ Jfr De Princ. II, 10, 3. Ita namque etiam nostra corpora velut »granum» cadere in terram putanda sunt; quibus insita ratio ea, quae substantiam continet corporalem, quamvis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, verbo tamen dei ratio illa ipsa, quae semper in substantia corporis salva est, erigat ea de terra et restituat ac reparat, sicut ea virtus, quae inest in grano frumenti, post corruptionem eius ac mortem reparat ac restituit granum in culmi corpus et spicae. Det är symtomatiskt, att det här är ratio illa, som är subjekt till erigat, restituat och reparat, under det verbo dei visserligen nämnes, men mer i förbigående.

Så också i Origenes' slutord Method. De res. I, 24, 5 εἰ γὰρ καλῶς ἐλάβομεν τὸ παράδειγμα, τηρητέον ὅτι ὁ σπερματικὸς λόγος ἐν τῷ κόκκῳ τοῦ σίτου δραξάμενος τῆς παρακειμένης ὕλης καὶ δι' ὅλης αὐτῆς χωρήσας, περιδραξάμενος αὐτῆς τοῦ αὐτοῦ εἶδους ὧν ἔχει δυνάμεων ἐπιτίθῃσι τῇ ποτε γῇ καὶ ὕδατι καὶ ἀέρι καὶ πυρὶ, καὶ νικήσας τὰς ἐκείνων ποιότητας μεταβάλλει ἐπὶ ταύτην, ἥς ἐστὶν αὐτὸς δημιουργός.³⁴

³⁴ J. FARGES (Méthode d'Olympe, s. 200²) som söker slå vakt om O:s ortodoxi, gör en jämförelse mellan Methodius och O. på denna punkt. »Qu'il s'agisse de retrouver les éléments du corps épars et déjà transformés, de les assembler et de les réanimer, selon l'opinion que défend Méthode; ou bien de ressusciter la forme, principe physique vital constitutif du corps humain individuel; dans les deux cas, il faut toujours avoir recours à la toute-puissance divine. L'argumentation de Méthode ne porte pas et l'opinion d'Origène sauvegarde le croyance en la résurrection, mais elle demande un degré plus grand, si l'on peut dire, d'intervention de la toute-puissance divine que l'opinion traditionnelle. Au lieu de retrouver des éléments qui n'ont pas cessé d'exister et se sont seulement transformés, il faut, puisque la forme a été détruite avec la dissociation des éléments, ressusciter un principe qui a complètement cessé d'exister» (kurs. av oss). Det är nu en argumentering, hur klar den än må synas, som är tämligen förfelad. Att Origenes även han refererar »à la toute-puissance divine» och fattar uppväckandet som Guds gärning, är tämligen självklart. Så helt har han ju ej frigjort sig från traditionerna. Men det är här fråga om olika nyansering, en olikhet, som visserligen ej är betydelselös. Och vad den beträffar, kunna vi ej finna annat än att F:s syn är direkt missvisande. För det första så är uttrycket »un principe qui a complètement cessé d'exister» vilseledande, ty även om »formen» dör så lever dock den ovan omtalade λόγος (λόγος ἀφ' οὗ μὴ φθιρομένου). Det är alltså en princip, som ej upphört att existera och denna fattas som en livsprincip, som i uppståndelsen är aktiv, något som saknar motsvarighet i fråga om kroppsmolekylerna i »l'opinion traditionnelle». För det andra är hela detta resonemang något, synes det oss, som F. utifrån anbringar på Origenes. Så vitt vi kunnat se, har han själv aldrig utfört tanken i den riktningen, att hans opposition mot den traditionella synen skulle vara grundad i en vilja att mer än denna förhålliga den gudomliga allmakten. Om »eine spekulative Hypothese» (Seeberg) kan vara särskilt ägnad att ge uttryck åt stegrad månhet om den gudomliga allmaktens intervention är väl högst tveklaktigt. Det kan knappast vara någon tvekan om att O. befinner sig på väg från en hel karakteristiska drag för den äldre synen. Kroppens uppståndelse är ej längre en central synpunkt, det viktiga är själen. Senare i utvecklingen blir det som förut var den suveräna gudomliga nyskapelsens verk (samlandet av molekylerna) något som själen utför (Gregorius av Nyssa). I dessa studiers fortsättning komma vi att belysa denna uppståndelsetrons utveckling ge-

Denna λόγος σπέρματος är det som enligt skrifterna kallas σκῆνος τῆς ψυχῆς (C. Cels. VII, 32). I kroppen finnes alltså en princip, en livskraft,³⁵ vars verkan lever kvar och förmedlar kontinuiteten mellan de bågge existensformerna, den verkar att det som är det karakteristiska för kroppen dock består. Men vad är då detta? I varje fall ej dess materiella konsistens.³⁶ Origenes griper för att klargöra, vad han menar, till en distinktion mellan människans väsen, form (εἶδος) och hennes mer tillfälliga egenskaper. Hos Meth. De res. I, 22, 3 liknar han kroppen vid en flod, emedan den under näringsprocessens inverkan ju egentligen ej förblir densamma från den ena dagen till den andra. Och dock, heter det sedan, förbliva Petrus och Paulus ständigt desamma, ej endast med avseende på själen, men därigenom att, även om kroppens natur är flytande τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα ταῦτόν εἶναι, ὡς καὶ τοὺς τύπους μένειν τοὺς αὐτοὺς τοὺς τὴν ποιότητα Πέτρου καὶ Παύλου τὴν σωματικὴν παριστάνοντας... τοῦτο τὸ εἶδος, καθ' ὃ εἰδοποιεῖται ὁ Π. καὶ ὁ Π., τὸ σωματικόν, ὃ ἐν τῇ ἀναστάσει περιτίθεται πάλιν τῇ ψυχῇ, ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβάλλον. Och liksom denna εἶδος är densamma från barndomen till ålderdomen, så skall också den härvarande vara densamma som den tillkommande, hur stora förändringar till det bättre den än undergår. Själen måste ha en kropp passande till den plats den vistas på. När vi ärva Guds rike och skola vara på platser så annorlunda beskaffade, måste vi ha andliga kroppar. Origeneslärjungen Proklos betonar (Meth. De res. I, 25, 2), att uppståndelsen ej gäller denna (jordiska) kropp utan den andliga, ἐν ᾧ ὁ αὐτὸς ὁ καὶ νῦν ἐν τούτῳ διασφύζομενος χαρακτήρ τηρηθήσεται, ἵν' ἕκαστος ἡμῶν καὶ κατὰ τὴν μορφήν ὁ αὐτὸς ᾤ. Vi skola vara desamma ej κατὰ τὴν αὐτὴν σάρκα utan κατὰ τὸ εἶδος (ib. 25, 6). Med skiftande uttryck söker O. ge en föreställning om denna andliga kropps karaktär. En liten provkarta finna vi i De Princ. III, 6, 4. När aposteln talar om att vi skola ha ett hus, som

nom en analys av Gregorius' skrift De anima et resurrectione. Redan titeln på detta verk låter oss ana en symtomatisk förskjutning.

³⁵ Jfr BONWETSCH, Methodius, s. 112; R. SEEBERG, Dg. I, s. 552.

³⁶ Under oppositionen häremot framför O. samma svårigheter, som vi känna från det föregående, t. ex. de, som förekommande kannibalism vålla, liksom han tillägnat sig Celsus' smått föraktfulla ἐπὶ τὸ πάντα εἶναι δυνατὰ τῷ θεῷ καταφύγουσι (Meth., De res. 20 och 21).

ej är gjort med händer, så kunna vi härav förstå *quantae puritatis, quantae subtilitatis quantaeque gloriae sit qualitas corporis illius. . . . visibile non est nec »manu» factum est, sed »aeternum» est. . . . quantus decor, quantus splendor quantusque fulgor sit »corporis spiritualis» . . . illam qualitatem subtilissimi et purissimi ac splendissimi corporis.*

Det är nu ganska karakteristiskt att med denna spiritualiserande tendens rycker också på ett helt annat sätt än i de tankegångar, vi tidigare lärt känna, själen i centrum. Dennas frälsning är det, som intresset rör sig om. Frälsningen ter sig till stor del under det alexandrinskt-grekiska schemats influens som själens resp. andens frälsning från materien. Nu har väl Origenes ej betecknat materien som det onda³⁷ och ej heller kroppsligheten som sådan, men det är uppenbart att med den roll, den spelar, betydligt större förutsättningar för en glidning åt detta håll skulle förefinnas än hos apologeterna och de antignostiska fäderna. Något av denna tendens lyser igenom diskussionen mellan Methodius och de Origenes-lärjungar, som figurera i *De res.* Den ställning dessa inta till kroppsligheten är ingalunda dikterad av någon överdriven respekt för kroppen såsom ett Guds tempel. Först och främst konstatera de, att Gud »von Anbeginn den Menschen ohne den Lappen des Leibes schuf. . . . Denn die »Kleider von Fellen» . . . sind deutlich die Leiber» (*De res.* I, 4, 2). Kroppen är »eine Fessel» och »ein Grabmal der Seele». Förut i paradiset, levde man »ein ungetrübtes und unverwesliches Leben; jetzt aber ein sehr mühseliges und trauriges, weil gekleidet in ein Kleid von Fell» (ib. 5). »Denn alle mit Einem Mund, die Propheten wie die Apostel, nennen eine Beschwernis und ein Unglück der Seele diesen Leib» (ib. 12, 3). Paulus bekänner också »dass es (*das Fleisch*) der Seele zum Tode und zum

³⁷ Origenes' ställning till frågan om syndens väsen är näppeligen slutgiltigt belyst av forskningen. De Faye lämnar här åtskilligt i dunkel (Överhuvud har man intrycket, att hans arbete snarare utgör en ny grundval och utgångspunkt för fortsatt arbete än »forskningens sista ord».) Se Sv. Teol. Kv. 1930, H. 1: HAL KOCH: Et nyt værk om Origenes. Då vår skiss här närmast har till syfte, att få en bakgrund till Methodius, anse vi oss kunna här lämna denna specialfråga åsido och ta därför här hänsyn till »origenismen» i den gestalt den, av allt att döma, mötte M., utan att därför utan vidare helt våga göra gällande, att den exakt vore ett uttryck för Origenes' egen åskådning.

Verderben werde ... So ist eine gewisse *Folter(kammer)* und ein *Gefängnis* der Leib wegen der Übertretung, [denn] indem Gott uns in ihn hineingesetzt hat, damit wir eine sehr *schmerzliche Strafe* des Ungehorsams empfangen» (ib. 5). Hur dåraktigt är det då ej att anta att sedan människan en gång befriats från straffet »wiederum die Seele *das Joch* nehme, damit auch im Reich des Lichts wir ewig Gebundene der Verweslichkeit seien; immer tragend diesen zusammengesetzten *Ton*, aussen zum Trug mit Schönheit ausgeschmückt, inwendig aber angefüllt mit Würmern und Maden und Gestank, den schweren und mit sich die Richtung der Seele auf die Lüste ziehenden, auch den Geist des Vielbeschwerten abwärts drängend, verbrennend durch die Lüste den geistigen Flügel der Vernunft, nicht gestattend dem Geist (und) der Seele den Baum des Lebens zu schauen, *dem Dreisten (Frevelhaften)* und *Traurigen und Zornigen Substanz* seiend und Quelle» (ib. 6, 2—3). Kroppsligheten och materien bli här faktiskt ej endast straff, de bli själva något som framför allt är ont och deras avläggande något som är centralt för frälsningen, »damit alles von Natur Geistige — *während alle Materie abwärts zieht* — fleischlos geworden zur Vollendung der Heiligkeit gelange» (ib. 8, 4) (kursiveringarna ovan av oss). Även tidigare hade man väl som här Aglaophon kunnat säga att »die Seele nicht für sich selbst, getrennt, sündigen kann» (ib. 5, 1), men betydelsen har då varit en helt annan. Då ville man betona att bägge, både kropp och själ, ha lika del i synden (och i det goda); synden är ej något som rör bara en del av människan; man betonade lika starkt att kroppen utan själ ej kunde synda, bägge voro lika disponerade i grund och botten för odödligheten. Här betyder satsen, att kroppen i motsats till själen är roten till det onda — detta trots läran om det preexistenta fallet. Här blir den glidning, vi talade om, uppenbar, och Methodius har ej heller underlåtit att påtala den.

Uppståndelseläran hos Methodius.

Vi återknyta nu till framställningen av Methodius' uppståndelselära. Den preliminära bestämning av odödlighetstron, som teocentriskt orienterad, som ovan gjordes (s. 103 ff.), har visat sig vara grundstrukturen för den kristna uppståndelseläran sådan

den utformats av apologeterna och de antignostiska fäderna. M. står här helt på den kyrkliga traditionens mark. Det är emellertid intressant att se, hur det i stort är samma problem det rör sig om i den tidigare striden mot gnostiker och grekisk filosofi och i den kyrkliga oppositionen mot origenismen. In i detalj möter samma argumentering. Uppståndelse läran utgör ett typiskt exempel på denna teologiska traditionalistiska karaktär ej minst i exegetiskt avseende. Methodius, vars dogmatiska huvudverk just rör uppståndelsen, ger oss liksom en sammanfattning av alla de tankar, som tidigare mött. Knappt någon av dem saknas.³⁸ Systematiker är han långt

³⁸ Det skulle i så fall vara ett direkt bestridande av själens odödlighet. Något sådant möter ej, men den får ej heller någon betoning utöver vad som tidigare varit fallet. På sin höjd kan man säga, att själens odödlighet är mindre problematisk än hos en del av de tidigare författarna. Man har i allmänhet (t. ex. HARNACK, SEEBERG) gjort gällande att M. brutit med Origenes' preexistenslära. LUNDBERG (s. 44⁵) däremot finner: »Att Methodius tänkt sig en själens preexistens framgår tydligt» och hänvisar till Symp. II, 5, 7. På det senare stället kunna vi ej finna spår av en egentlig preexistensföreställning. Det konstateras att τὸ γὰρ ἀθάνατον μόνος ὁ παντοκράτωρ ἐμφυσᾷ. Opposition mot en traduciansk uppfattning möter väl, men därmed att M. här som mångenstädes tänker sig, att själen är något Gud direkt ger människan, är ingalunda en individuell preexistens given. Det förra stället däremot, där M. talar om τῇ ἀπὸ τῶν οὐρανῶν εἰς τὰ σώματα καταβάσει τῶν ψυχῶν synes ju peka mot en dylik uppfattning, ehuru det synes ovisst, om det innebär något utöver vad som ligger i det senare. I Symp. är överhuvud M. ofta högst oklar, retoriken och den ofta plagiatiska anslutningen till platonska tankar ge innehållet en form, som ofta illa passar till hans principiella åskådning. F. ö. är det, som antytts, ej uteslutet, att han genomgått en utveckling till mer medvetet avståndstagande från Origenes. Uppenbart är emellertid, att han i De res. polemiserar mot den origenistiska preexistensläran. Hela hans tänkande är orienterat efter Genesis' skapelseberättelse, ej efter Origenes' tvåvärldsschema. Se t. ex. De res. I, 54, 4 οὐ φαίνεται χρόνος, ἐν ᾧ ἐκτός ὑπῆρξαμεν σώματος. Emellertid har han ej lika starkt, som tidigare förf. ofta gjort, känt behov av att betona skillnaden mellan »platonism» och kristendom i tron på själens odödlighet. Betraktar man hans utsagor om själen isolerade för sig så är det ofta som hörde man en »platoniker» tala, men tar man hänsyn till hans totalåskådning, vänder sig bladet och man finner, att denna snarast är en reaktion mot den »platonska» livssynens grundstruktur. Att i den »självklarhet», som vilar över själens odödlighet hos M., ett visst försvagande av och en glidning bort från de motiv, som tidigare gjort sig gällande, kommer till synes, torde vara obestriddigt, men detta är, om uttrycket tillåtes, något rent punktuellt, som ej övar inflytande på

ifrån och i oändliga variationer återvänder han till samma tema, skriftställe efter skriftställe tar han upp i tröttande omständlighet och visar, att det ej talar för motståndarnas uppfattning. Detta hindrar ej att en enhetlig grundåskådning står bakom, som han med i stort osviklig säkerhet gör gällande.

Som tidigare Athenagoras visar sig M. mån om att påvisa, att den kristna uppståndelsetron ej kommer i strid med tidens naturvetenskapliga tänkande. En av hans motståndare i debatterna, Aglaophon, är ju också läkare, och med styrka trycker denne på den fysiologiska omöjligheten av en kroppens uppståndelse under hänvisning till kroppens obeständiga karaktär. I synnerhet i De res. II, 9 ff. tar M. upp dessa »medizinische Fragen». Här söker han leda i bevis, att kroppens substans ingalunda äger den flytande karaktär, man vill göra gällande, ty den som är hemma i sina vetenskaper vet att »so verwandelt sich gleichwohl nicht in Knochen und Sehnen und Fleisch die Speise, noch die Knochen wiederum oder die Sehnen in Haare und Schleim und Nägel, sondern nur in mannigfaltige Säfte» (II, 12, 2). Kunde verkligen kroppen jämföras med en flod, så att de bortströmmande vattnen ersattes med nytt från källorna, så skulle också, om människan förlorade en lem, denna ersättas genom den föda, man intog. Nej, kroppen är snarare, »wie ein Kanal, durch welchen nicht versiegende Säfte gleich Quellen eines Wasserflusses fliessen. — Denn wie die Wasser der Flüsse den Tälern ... so auch die Speise unseren Leibern, indem die Säfte in den ganzen Leib sich ergiessen, der Leib aber steht und das Hinzuströmende empfängt und das Abfliessende gemäss Anfüllung und Leerwerden. Denn die ... Säfte sind nicht die substantiellen ... von Anfang mitgeboren, sondern von der täglichen Speise werdend und aufhörend» (ib. 12, 9—10). F. ö. leder satsen om att vi ej äro desamma från dag till dag till rena absurditeter: »... somit hat uns nicht die Mutter geboren noch auferzogen ... Wir haben dann auch weder die Taufe empfangen, noch sind wir gereinigt worden, noch überhaupt gekommen zu dem Wasser des Gehorsams, da der einst gereinigte Leib verschwunden ist» (ib. 13, 8—10). Och detsamma gäller i så fall även själen »denn

hans totalåskådning i den grad, att det strider mot vår sats att M. här hör hemma i samma krets som apologeterna och de antignostiska fäderna.

die Ideen und Meinungen und Sitten, welche Eigentümlichkeiten der Seele sind, sind niemals dieselben, sondern die einen kommen, die anderen verschwinden. ... wie sagen sie nicht vielmehr auch von der Seele, dass sie eine bewegliche und fließende Natur habe wie vom Leib; ... Aber dies, sagen sie, sei nicht so: zu sagen, die Seele sei sterblich, sei ganz böse, denn wenn auch die Eindrücke hineingeraten in die Vorstellungen, doch sei sie nicht verschieden der Substanz nach. Also auch nicht dieser Leib, sagen auch wir, ... (ib. 14, 1—5). Vi skola ej i detalj gå in på M:s argumentation utifrån hans naturvetenskapliga teorier. I vårt sammanhang erbjuda de föga av intresse och f. ö. redogöra monografierna över M. för den saken. Metoden är genomgående den vi tidigare mött vid betonandet av kroppsmolekylernas integritet; han vill visa att uppståndelsen ej är en fysisk omöjlighet. Ty kroppens substans har ej förstörts eller på så sätt förenats med något annat, att ej den gudomliga allmakten kan åtskilja det som var vår kropp från den övriga materien (ib. 26—27).

Däremot torde det vara lämpligt att något gå in på M:s opposition mot Origenes' spiritualiserande tendenser. I synnerhet i det tredje talet tar M. upp frågan om »formens» uppståndelse och den pretenderade högre andliga karaktär, uppståndelsekropparna enligt honom skulle äga. M. begagnar sig här av samma rationellt-empiriska metoder att vederlägga O., som den traditionella uppståndelseapologetiken hade så mycket bry med, när den riktades *mot* dess föreställningar. Först och främst så är det alldeles missvisande att påstå, att *formen* skulle äga någon högre grad av konstans gentemot den »flytande» substansen. Förhållandet är ju snarast alldeles tvärtom. Är det något, som växlar, så är det väl formen. »Besser ist also zu sagen, das hinzukommende Fleisch bleibe von Kind auf bis zum Alter statt der Form» (De res. III, 3, 9). När man vill göra gällande att samma form gives åt själen efter döden, så är detta ἀπάντων ἀδυνατώτατον, då ju denna εἶδος är det som först av allt förgås, alldeles som en förstörd statys form före det material, den är gjord av. Kvaliteten kan ej skiljas från materien och existera för sig (καθ' ὑποστάσιν). ὥστε ἀσύστατον τὸ λέγειν τὸ μὲν εἶδος <μόνον> ἀνίστασθαι ἡμαυρωμένον μηδέν, ... τὸ δὲ σῶμα, ἐν ᾧ ἦν τὸ εἶδος ἐντετυπωμένον, διαφθείρεσθαι (ib. 6, 6). Härmed vill M. tydligen visa att origenisterna ingalunda ha något företräde fram-

för de av dem föraktade ἀπλούστεροι. Tvärtom deras idéer äro ännu orimligare. Men av resonemanget ovan följer också, att det omöjligt kan vara *samma* form, som uppstår. Ty är det, som de påstå, en andlig kropp, så har den gamla formen dött med köttet, och har nu den andliga kroppen en viss likhet med den förra så är det också det enda, det är ej en identitet. Man kan då ej tala om kroppens uppståndelse. »Wenn aber nun nur jenem ähnlich, aber nicht jener erste selbst, wie wird es da noch weiter wert sein, die Auferstehung zu hoffen, um varken samma ἴδος eller samma σῶμα uppstår utan en annan i stället för den förra. Ty det som är lika, och som är ett annat än det, det liknar, kan ej vara just detsamma som det, efter vilket det blev till. . . . Daher wenn ein geistlicher Leib an dieses Stelle aufersteht, so steht weder die Form auf nach diesem Wort, noch das Element, sondern ein anderer jenem ähnlich, aber nicht der gestorbenen» (ib. 6, 7—10). Vi ha ovan påpekat att för Origenes intresset i grund häftade vid *själens* odödlighet. Detta har också M. haft känsla för, när han, som nämnts, talar om det orimliga i att tala om en uppståndelse av det som ej fallit (=upplösts). Denna tanke kombineras nu med M:s stoiska tanke, att själen i sig äger en slags kroppslighet (jfr De res. III, 18, 4, αἱ δὲ ψυχαὶ σῶματα νοερὰ ὑπάρχουσιν). När det talas om den rike mannen och Lasarus i Hades och att de ha tunga och finger och övriga lemmar, så är därmed ej meningen, att de ha en annan osynlig kropp utan att αὐταὶ φύσει αἱ ψυχαὶ τοιαῦται κατὰ τὴν οὐσίαν ὑπάρχουσιν). Denna form är det tydligen hans mening att Moses och Elias visade sig i på förklaringsberget. Hur oförnuftigt är det då ej att begränsa uppståndelsen endast till formen, då sjä-larna, även efter det de lämnat köttet, aldrig synas ha lagt av den εἶδος, som Origenes säger uppstår. οὐκ ἄρα τὸ εἶδος ἀνίσταται, ὃ μηδέποτε πέπτωκεν (ib. 5, 6—7).

Om det kan tyckas, att det ofta är en strid om ord och teorier, när man läser dessa utredningar, — mycket smakar ju sofisteri — och om M. ej så sällan skjuter vid sidan av målet, därför att han ej förstår eller ej vill förstå sin motståndare — tidens polemiska och dialektiska metoder voro ju långt ifrån nutidens — så får detta ej dölja de djupgående differenser, som ligga bakom. När ovan M. förlägger uppståndelsekroppens identitet i »materien», O. i »formen», så kan det ju synas, som

om det i grund vore detsamma, de ville ha sagt, om man bortser från att de fatta individualitetsprincipen på olika sätt. Men det vore säkerligen i grund en felbedömning. Vad det rör sig om, är ej en strid om olika fysiologiskt-filosofiska teorier, dessa tillgripas för att de tjäna till att belysa en religiös grunduppfattning, som står bakom, och med känsla för denna differens, mer eller mindre medveten, griper man så till de argument, som passa att på något sätt slå ned motståndaren. Ofta nöjer man sig med att visa, att t. ex. ett skriftord *ej* passar för dennes syn. Alltså styrker det den egna. Vi skola nu söka fixera några av dessa bakomliggande motiv. Det visar sig, att M. fullständigt saknar blick för behovet av den »andlighet», O. sökte vindicera åt sina »kroppar». Hade Origenes-lärjungarna talat om att det gällde att lära »würdige Auferstehungsweisen» (De res. I, 7, 3) och att det var »überflüssig und unmöglich» att köttet uppstod (ib. 17, 2), så kunde med rätta M. utifrån sina utgångspunkter vända dessa ord mot dem själva. Det är ej utan, att det kommer något av ironi in i tonen, när han frågar, vad det är för ena konstiga kroppar, dessa »andliga» företeelser, som enligt O. äro »zart und wie von Luft» (De res. III, 10, 2). ἄρα κυκλοτερές ἢ πολυγώνιον ἢ κυβικὸν ἢ πυραμοειδές; (ib. 15, 1), frågar han smått spefullt. Nu kan M. mycket väl, och han gör det ej så sällan, även han tala om att vi skola få en σῶμα πνευματικόν, men det betyder något helt annat. Klart har han fixerat skillnaden i De res. III, 16, 9 <σῶμα λέγεται πνευματικόν, οὐ τὸ λεπτομερὲς καὶ ἀερῶδες, καθὼς λέγουσί τινες ὅτι τοιοῦτον αἱ ψυχαὶ ἐν τῇ ἀναστάσει λήφονται σῶμα, ὣν ἐστὶν εἷς καὶ Ὁριγένης, ἀλλὰ πνευματικὸν λέγεται τὸ χωροῦν πᾶσαν τοῦ ἁγίου πνεύματος τὴν ἐνέργειαν καὶ κοινωνίαν . . .>. Tydligare kan det ej sägas ifrån var tyngdpunkten för M. ligger. Det viktiga är ej att kropparnas substans förändras till något luftigare och finare, för den »andligheten» är M. fullständigt främmande, utan att de helt behärskas av den gudomliga pneuman. »Förklarade» skola kropparna vara, men detta innebär ej någon negation av kroppsligheten, det är ej »eine Vernichtung des Leibes, sondern vielmehr eine Veränderung zum Besseren und Herrlicheren, von der Verweslichkeit zu der Unverweslichkeit, damit wie dargegeben zur Unreinheit unser Leib erniedrigt ward, ebenso er wieder befreit davon erglänze» (ib. 16, 3). Förvandlingen sker οὐ τῇ ἐξαλλαγῇ τῆς διακοσμήσεως τῶν μελῶν, ἀλλὰ

τῷ μὴ ἐπιθυμεῖν τῶν ὀλιγῶν ἡδονῶν, vi skola ha »ein Leib ... der Enthaltsamkeit und der Besonnenheit, ... der Kraft und Unverweslichkeit, ... indem der Wille Gottes alle natürliche Ursache weit übertrifft, damit ohne Alter und ohne Leiden in Ewigkeit der Leib sei, imstande in sich vollkommene Erkenntnis zu fassen, ein geistiger Leib schon geworden» (ib. 16, 5—8). Vid behandlingen av M:s synduppfattning hade vi tillfälle att gång på gång observera, hur ivrig han är att betona, att synden ej är något som har sin rot i materien eller kroppen som sådan, den bestod i viljeförvändhet, i ond begärelse o. dyl. Det skulle föra till onödig upprepning, att här rekapitulera dessa hans tankar, men man måste hålla dem i tankarna, om man vill förstå hans uppståndelseapologetik. Gott och ont, synd och »andlighet» är ej en fråga om grövre eller finare substans. Andlig är människan, om hon har del i och lyder den gudomliga pneuman, köttslig, om hon ställer sig utanför den. En finare substans är långtifrån någon garanti för att syndens makt är bruten. Hade Origenes-lärjungarna förnekat köttets uppståndelse bl. a. av det motivet, att det skulle förleda till förnyad synd, så replikerar M. att »wenn auch die Engel sündigen, während auch sie »Geister« sind und »Feuer«, ist es nicht klar, dass sie, wenn sie auch den Engeln ähnliche Leiber (wenn sie) empfangen, sündigen werden? ... Wenn auch nicht dieser Leib, sondern ein anderer geistiger sein wird, werden wir wieder sündigen und nicht gerecht handeln. Denn auch die Engel haben gesündigt» (De res. III, 19, 4, 6). Vi finna här samma tendens som tidigare. Just emedan gudsförhållandet *ej* är orienterat efter ett »naturalistiskt» schema naturande, just emedan gudsgemenskapens brytande *ej* består i och har sin rot i materien och kroppsligheten, kan man föra fram tanken på köttets uppståndelse. *Denna tanke, och just där den framträder som »krassast» och mest »materialistisk» är ett medvetet kampmedel mot den naturartade uppfattning av gudsförhållandet, som såg fördärvets rot i människans fysiska konstitution.* Det är här ett obrutet sammanhang mellan föreställningarna om syndens innersta väsen och uppståndelsetron. Detta blir fullt tydligt, om man jämför M:s tankar med hans vederdelomäns. Mot den »andliga» uppfattning, dessa föra fram, där andlighetens kännetecken i ej ringa grad består i dess substantiella »finhet», »luftighet», o. dyl., svarar en osäkerhet i fråga om syndens väsen,

som är uppenbar. Den knytes på ett helt annat sätt än hos M. till materien. Häremot framför så M. sina ovan framställda tankar om syndens väsen. Det är intressant att se, hur M:s allra kraftigaste reaktion mot en fysisk synduppfattning, förutom i De autexusio, just möter i hans skrifter om uppståndelsen. Här råder ett ömsesidigt beroendeförhållande mellan tvenne motivkretsar. Därigenom att syndens väsen ej ligger i kroppsligheten finnes ingen anledning att begränsa frälsningen endast till själen, eller ge denna en »finare», mer eterisk kroppslighet. Men å andra sidan har den »krassa» uppståndelsetron helt visst bidragit till att hindra ev. förefintligen tendenser till en fysisk uppfattning av fördärvet, att göra sig alltför bred.

Det är ingen tillfällighet hos M. lika litet som det var hos apologeterna och de antignostiska fäderna, att han så strängt håller fast vid sitt »materialistiska» framtidshopp. Det är samma tankar, som äro de drivande. För det första: synden är ej något substantiellt, därmed är grunden ryckt undan för den finare form av materialism, man frestas säga spiritism, som lyser igenom hos hans motståndare. För det andra och härmed komma vi in på den positiva sidan av saken: kroppsligheten som en Guds skapelse är något gott, människan är skapad med kropp och själ, varför skulle hon då ej leva det eviga livet med sin kropp? Med seg ihärdighet slår han tillbaka alla försök att genom rationella grunder eller med bevis ur skriftord komma ifrån detta. När hans motståndare föra fram ordet, om att vi skola bli såsom änglarna, ha de förbisett, att Gud skapat ej endast ἀγγέλους och λειτουργούς utan också ἀρχάς, θρόνους och ἐξουσίας alla för att förbli i sin μορφή. Kristus kom ej och förkunnade εἰς ἑτέραν μορφήν πλασθῆναι ἢ μετασκευασθῆναι τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν utan till det hon var före fallet, då hon var odödlig (De res. I, 49). Likadant går det med hänvisningen till Jesus på förklaringsberget. »Denn nicht hatte er, Jesus, einen andern Leib in der Verklärung als den wirklichen, in welchem er auch verherrlicht ward, Hände habend und einen Leib und Augen, damit wir klar erkennen, dass auch wir in diesem Leib auferstehen werden, und dass dieser Leib verherrlicht werden wird» (De res. III, 7, 12). »Unsere Gebeine sind zerstreut im Hades» und »Heile mich, denn meine Gebeine sind verwirrt» wird in Wahrheit von nach dem Tod dieses Leibes zerstreuten

Gebeinen gesagt, indem die Seelen flehen, von jener Zerstreuung und Tötung frei zu werden» (ib. 9, 14). Även Kristi uppståndelse framdrages givetvis som bevismedel. O. synes ha menat, att Kristus visade sig för lärjungarna i en skenkropp, för att de skulle kunna se honom. M. svarar: »Aber niemals hat er gelogen, die Wahrheit seiend und die Weisheit des Vaters. Daher hat er nicht gelogen den Aposteln, noch zum Schein in einem andern Leib sich gezeigt, und nicht in dem, in welchem er das Leiden empfing. ... Wenn er selbst aber nun so den von Fleisch und Beinen zusammengesetzten Leib gewiss macht, wie erdreisten wir uns dann noch und wagen es, dass ein anderer geistiger Leib an dieses (Leibes) Stelle auferstehe zuwider dem Ausspruch und der Lehre Christi?» (ib. 12, 5—7). »Nicht je einen andern Leib nennt er, sondern er hofft klar, dass ebenderselbe niedrige und begrabene und zerstreute auferstehen wird zur Herrlichkeit und Unverweslichkeit durch das Gebot Gottes. ... Wenn aber nun nach der Verwandlung Christi die Verwandlung des Leibes geschehen wird, so muss er auch mit dem Schmuck des Antlitzes und der Hand und des Fusses und der übrigen Glieder auferstehen, aber nicht, wie Origenes meinte, in eine andere Gestalt sich verändern, die Identität eines jeden vernichtend» (ib. 14, 3, 7).

Om M. använder mycken möda och skarpsinne på att vederlägga alla teorier om uppståndelsens omöjlighet och påvisar de falska föreställningar, som dessa vila på, så har han, när det gäller att påvisa dess möjlighet, i grund intet annat att komma med än det vi känna från de traditionella framställningarna: För Gud är ingenting omöjligt. Det av Origenes och Celsus angripna ordet τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατὰ παρὰ θεῷ förekommer väl ej så ofta som tidigare, men intet tvivel är att uppståndelsen även av honom fattas som *en gudomlig kraftgärning*, och alldeles som tidigare är det Guds skaparegärning, som bildar den allmaktens manifestation, som han kanske allra oftast refererar till, när han vill vinna gehör för sin tro, att Gud kan uppväcka även våra kroppar. »... dass das Sterbliche in die Unsterblichkeit und das Leidentliche in die Leidenslosigkeit wegen deiner Barmherzigkeit verwandelt werde. Denn deinem Befehl hat durchaus niemand widerstanden. Denn du hast aus Nichtseiendem das Seiende gemacht und nichts davon hat sich verborgen vor deiner

Kunst und Ausschmückung. Denn kein Gott ist ausser dir, Herrscher dem Leben und dem Tode, sondern du (bist) Herr und Herrscher von allem seiend» (De res. III, 23, 5). »Indem der Wille Gottes alle naturliehe Ursache weit übertrifft» (ib. 16, 8). »... so werden auch unsere Leiber wieder unsterblich auferstehen, indem nichts zu widerstehen vermag jenem Befehl, der aus Nicht-seiendem die Dinge geschaffen und mit seiner Weisheit alles geschmückt. ... Wenn die ganze Welt wie ein Tautropfen vor ihm, dessen Kraft unausdenklich, ... wie ist es ihm unmöglich, diesen Leib aufzuerwecken und an einen ehrenvolleren Ort zu führen?» (De res. II, 19, 2—3). *καὶ οὐδὲν ἀντιτάσσεται τῷ ἀνικῆτῳ σου κράτει καὶ τῇ σῇ ἰσχύϊ. πάντα γὰρ ἔκτισας ἐξ οὐκ ὄντων διὸ καὶ πάντα μεταλλεύεις, σὰ ὑπάρχοντα, καὶ μετασκευάζεις, μόνος ὑπάρχων θεός, ὡς θέλεις* (ib. 23, 6—7). Liksom tidigare förf. hänvisar han till många enskilda under i naturen t. ex. till människans utveckling i moderlivet (De res. II, 20). Men även här gäller det »Nicht aber aus der Kraft des Samens meinen wir, dass die Grösse des Wachstums, sondern aus der Kraft Gottes». ... *οὐ γὰρ οὕτως μέγα τὸ ἤδη γεγεννημένον καὶ διαλυθὲν ποιῆσαι πάλιν, ὡς τὸ μηδέπω γεγεννημένον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος κατασκευάσαι.*

Ovan (s. 103 f.) ha vi sett, hur M. positivt grundar sin odödlighetstro genom att referera till gudsviljans plan och bestämmelse med människan. Ofta får väl under argumentationen härvid denna något av samma rationalitet över sig, som vi funno ännu markantare hos Athenagoras, men man får därför ej glömma, att Skaparen är Frälsare, skapartanken är den vidare ram, inom vilken frälsningsverket framställes. Om när skapartankens motiv gör sig gällande, det ofta heter, att människan »är» odödlig, så är detta ej något som strider mot att odödligheten är en gudomlig gåva. Den är ej heller en gåva, som människan äger som en vilande besittning eo ipso därigenom, att hon är människa. Ty gudsviljan förverkligar sig genom kamp och människans odödlighet genom en kris. Hon måste frälsas för att »bli» odödlig, detta är en av M:s grundtankar, han må sen tala om, att hon »är» det aldrig så ofta. Vi ha redan påpekat, att detta senare endast kan gälla sub specie Dei.³⁹ Detta att odöd-

³⁹ Exaktast uttrycker sig nog M., när han preciserar sin uppfattning därhän, att människan är *ἀθανασίας δεκτικός*, d. v. s. hennes odödlighet är potentiell. Köttet i synnerhet gäller ju detta uttryck.

ligheten är något som åt människan skänkes genom en gudomlig kraftgärning och en gudomlig nyskapelse, kommer hos M. med särskild styrka fram, när *död- och förnyelsetanken* gör sig gällande. Och detta motiv lever hos M. med en styrka, som präglar hela hans uppståndelseteologi. Vi ha sett hur samma motiv redan förut hos Theophilus och Ireneus gjort sig förnummet. (Jfr ovan s. 125²⁰ och 29¹⁰.) Hos M. träder det nu klart fram som *en central tanke*. Redan vid behandlingen av begreppen synd och död hade vi anledning att peka på denna tankes utgestaltning och detta kan tjäna som ett bevis på, hur intimt förbunden uppståndelsetron är med tankarna om det mänskliga fördärvet och frälsningen därifrån. Vi sågo (s. 25 ff., s. 49 ff.), hur enligt M. människan har hemfallit åt ett fördärv, som hon ej kan betvinga, ej rycka upp med rötterna, så djupt rotat är det i hennes inre. Guds avbild, hans sköna och goda skapelse har blivit fördärvad, fläckad av syndens smuts, lockad av Satan till olydnad mot Gud. Skall då Gud låta så gäcka sig? Kan då hans verk bli om intet? Skall han låta ondskan triumfera och för evigt hålla hans skapade verk under sitt fängsel? Nej, då vore han ej den över allt upphöjde Guden, Härskaren, som skapat allt ur intet. Genom döden gör han ett slut på syndens makt över människan, upplöser henne och förintar synden. Men han stannar ej härvid. Då vore han ej Skaparen, som tillika är Frälsaren. Hade han i sin godhet skapat människan till att leva ett liv med sig tillsammans med de saliga härskarorna under lov och pris av deras Gud, så vore uppenbarligen hans verk fåfängt, om döden vore slutet. Men så är det ej. Gud är även dödens Herre. Som den sista fienden dödas även döden, Gud visar sig som den som alltjämt är Skaparen, i sin kärlek danar han på nytt av det jordens stoft, till vilket människan upplösts, en ny och härlig skapelse, oförgänglig och odödlig. ... »Gud lämnade ej människan åt förgängelsen 'såsom arv', utan sedan han genom uppståndelsen besegrat döden, gav han henne åt oförgängligheten» (De res. II, 18, 4). Liksom en framstående mästare, som gjort en skön skulptur av guld eller annat material, vars alla lemmar voro skönt och proportionerligt avvägda, om han plötsligt upptäcker, att den fördärvats av någon ond människa, som ej kunnat av avund tåla att statyn var skön, smälter ned

den, så gör också Gud.⁴⁰ Ty vill en konstnär, att det, på vilket han nedlagt så mycket möda, skall vara alldeles utan vank, måste han göra detta och åter forma den till dess förra skönhet, ty på så sätt utplånas alla brister. Själva bilden däremot går ej förlorad, även om materialet nedsmältes, ty den kan återställas ren och oförfalskad under konstnärens händer, under det felen ej återuppstå, då ju konstnären endast ser till det harmoniska vid sitt verk. Denna bild belyser Guds handlande med oss. Ty när han såg människan, hans skönaste verk, fördärvad genom avundens rådslag, kunde han i sin kärlek (φιλάνθρωπος ὢν) ej uthärda att lämna henne sådan utan upplöste henne åter till det material, av vilket hon danats för att genom nydaningen alla fel skulle utplånas. Vad nedsmältningen betydde i bilden, det gör kroppens död och upplösning beträffande människan, och vad formandet av den nya bilden, det betyder uppståndelsen (De res. I, 43, 2—4). Så blir uppståndelsetron ett uttryck för den troendes fasta förtröstan på att den gudomliga kärleksviljan genom död och förnyelse, genom förintande av de gudsfientliga makternas alla verk, segrande över deras onda anslag, tuktande och fostrande människan, renande henne genom döden, förnyande sin skapelse genom uppståndelsen till sist står som den slutliga triumfatorn, som den som med sin kärlek också förenar makten över allt skapat. »Ty ordet, 'jag dödar och jag gör levande, jag slår och jag helar, och ingen finnes, som kan ryckas ur mina händer', som har sagts av Gud, vad annat vill det lära oss än att för den skull dödas och dör kroppen, för att den må uppväckas och leva. Först blir den slagen och sönderbruten för att sedan nydanas frälst och välbehållen. Och intet överhuvud är i stånd att rycka oss ur hans höga och mäktiga hand till undergång och förgängelse, icke eld, icke död, icke mörker, icke kaos, icke för-

⁴⁰ Bilden av Gud som konstnären var allmän inom uppståndelseapologetiken. Se t. ex. »JUSTINUS», s. 43. Där framträder den dock som ett exempel framdraget att belysa, att Gud *kan* på nytt forma kroppen sedan den upplösts. Hos M. däremot, liksom hos THEOPHILUS, får tanken en djupare räckvidd. För det första framkommer det, i synnerhet hos M., klarare vid bildens tillämpning, att nyskapandet är ett den gudomliga *Kärlekens* verk, för det andra ställes själva förnyelsen under ett vidare perspektiv. Det är ej endast fråga om kroppens restitution, det är tillika en fråga om syndens utrotande och om människans religiöst-sedliga förnyelse. Det är i eminent grad ett *frälsningsverk*.

därv. 'Ty vem', heter det, 'skulle kunna skilja oss från Kristi kärlek?' — vilken (Kr.) betyder Faderns hand och ord — 'Männe bedrövelse? eller ångest? eller förföljelse? eller hunger? eller nakenhet? eller fara? eller svärd?', såsom det är skrivet: För din skull bliva vi dödade hela dagen, vi ha räknats såsom slaktfår. Men i allt detta vinna vi en härlig seger genom honom, som har älskat oss', i sanning för att det skulle uppfyllas som är sagt, 'jag dödar och jag gör levande, jag slår och jag helar och ingen finns som kan rycka' 'oss' 'från Guds kärlek, som är i Kristus' till förgängelse. Därför också 'räknades vi som slaktfår', för att döende 'från synden' vi skulle leva 'för Gud'» (De res. I, 46).

Hos M. framstår odödlighetstron främst som frälsningstro, det är hoppet härom, som skänker den dess inre halt. Men om konsekvensen av de tankar, som ovan skildrats, skulle kunna synas peka mot en apokatastasislära, så har M. dock ej dragit denna konsekvens. Nu få vi hos honom höra högst obetydligt om de icke troendes öde, det är en tanke, som förvånansvärt föga sysselsätter hans tankar. Men att han ej övergett det dubbla perspektivet på det eskatologiska slutdramat, liksom att domsmotivet även lagts i vågskålen för en köttets uppståndelse lyser fram på några få ställen. Aglaophon hade med utgångspunkt från kropparnas obeständighet ställt problemet: med vilken kropp skola själarna dömas, med den de syndat eller med den de beflitat sig om renhet. Säger man, att det är med den kropp, de ha vid döden, vad är det för en skön domare, som dömer att, sedan en syndat, en annan får lida straffet? (De res. I, 11, 2—3). Givetvis vänder M. samma förebräelse mot sina motståndare och deras andliga kroppar. »Denn wenn das nicht gerecht ist, zu sagen, dass man in einem andern Leib vor dem Richter stehen werde, ihr selbst aber saget, dass irgendeinen andern geistlichen Leib die Seelen empfangen werden, macht ihr Gott ungerecht nach diesem Wort. Ihr selbst aber überführt euch, indem ihr Widerspruchsvolles redet. Denn wir sagen nicht in betreff der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit dieses unseres Leibes, dass ein anderer, sondern dass dieser Leib die Unverweslichkeit empfangen» (De res. II, 14, 7—8). Även syndarnas kroppar skola uppstå, ej som Origenes menar med några lägre »sehr verachtete Leiber», utan just samma kroppar. »Denn wenn gepeinigt werden die Leiber der Sünder, so müssen sie doch wohl unverwes-

lich und unsterblich sein, damit sie auch imstande seien Pein zu erdulden» (De res. III, 11, 4). Gud uppväcker antingen εἰς τιμὴν καὶ δόξαν eller εἰς ἀτιμίαν καὶ κατὰκρισιν. εἰς ἀτιμίαν μὲν τὸν ἐν ἁμαρτίαις φαύλως βίωσαντα, εἰς τιμὴν δὲ τὸν ἐν δικαιοσύνῃ (De res. I, 44, 2). Men som sagt tanken på de otrognas öde dyker endast upp helt sporadiskt i samband med uppståndelseläran och då i förbindelse med tanken, att Gud dömer var och en efter hans gärningar. Hela intresset knyter sig till tanken på de troendes eviga liv och odödlighet, den odödlighet, som de få full del i då, när brudgummen kommer och de bidande jungfrurna ryckas upp till hans möte.⁴¹ »Ty att han dröjer, det är tiden till Kristi ankomst, jungfrurnas inslumrande och sömn är utgången ur detta livet, midnatten är Antikrists rike, då fördärvets ängel går från hus till hus. Skriket, som höjes och ropar 'se brudgummen kommer, gån ut till hans möte', det är rösten från himmelen och basunen, då alla heliga med sina uppståndna kroppar fara hän på molnen, bortryckta 'till Herrens möte'. ... Detta, o i sköna jungfrur, är våra mysteriers fester (τὰ ὄργια μυστηρίων) detta deras mysterier, som häva invigts i jungfruligheten, detta är deras lön, som kämpat sofrosynes fläckfria kamp. Jag är förmäld med Logos och som morgongåva mottar jag aftarsins eviga krans och rika gåvor från Fadern. Och i triumf drar jag genom evigheterna, med krans på huvudet, vishetens lysande aldrig vissnande blomster. När Kristus utdelar segerprisen, dansar jag med i den himmelska kören kring Konungen, som är utan begynnelse och ände. Jag har blivit bärare av heliga ljus, (ἀδούτων φώτων) och med skaran av ärkeänglar sjunger jag den nya sången, förkunnande kyrkans nya nåd. Ty ordet säger, att jungfrurnas skara städse följer Herren och varest han är, där delta de i festtåget. ... Så gån då, o de nya evigheternas folk, gån och fyllen edra rättfärdighets lampor. Ty stunden är nära, då I skolen stå upp och gå brudgummen till mötes» (Symp. VI, 4—5). »Ty vår kunskap är nu ett styckverk och såsom genom en spegel, emedan det fullkomliga ännu inte kommit till oss, himlarnas rike och uppståndelsen; då skall det som är ett styckverk finna ett slut. Ty då skola alla våra tält upprättas, då

⁴¹ En intressant studie till ἀπάντησις-tron har E. PETERSON publicerat i Z. Syst. Th., 7. Jahrg., H. 4. »Die Einholung des Kyrios.»

när benen åter sammanfogas och förenas med köttet och kroppen uppstår. Då skola vi i sanning fira glädjens dag inför Herren, när vi få de eviga tält, som ej mera dö eller upplösas i gravens jord. Vårt kött var också förut oförgängligt, men genom överträdelserna skakades det och bragtes på fall. Men Gud har upplöst synden genom döden, för att människan ej evigt skulle vara en syndare och om synden så levde i henne, evigt varda fördömd. Och därför måste hon dö, fastän hon ej var skapad dödlig och förgänglig, själen måste skilja sig från köttet, för att genom döden synden skulle dödas, då den ej kunde leva i den som var död. Och när synden är dödad och förintad uppstår jag åter odödlig och jag prisar Gud, som genom döden frälser sina barn ur döden och jag firar honom i fest lagenligt (*νομίμως*), smyckande mitt tält, mitt kött, med goda verk, som jungfrurna gjorde med de femljusade lamporna» (Symp. IX, 2).

Vi ha anfört dessa citat så utförligt för att i någon mån ge en konkret föreställning om den stämning av intensivt religiöst jubel, som omisskänligt präglar uppståndelsetron. Genom den frodiga föreställningsvärld med rötter i antik mysteriefromhet och folkligt eskatologiska förväntningar, som blomstrar i synnerhet i Symp., lyser såväl M:s etiska allvar som hans innerliga gudshängivenhet igenom. Uppståndelsens dag är segerns dag, den dag då gudsviljan visar sig som alla fienders överman, det är en festens, glädjens och triumfens dag, då Kristus och de troende mötas, för att i evig samvaro prisa Gud med de himmelska härskarorna, det är de Kristusvigda själarnas fröjdfulla bröllopsdag. Och vad som ej minst skänker den dess lysande, härliga strålgans, det är att synden är dödad med allt vad den bragt över mänskligheten och hela Guds skapade värld; renhetens, kärlekens, vishetens, sanningens, fridens och den fulländade gudskunskapens rike har brutit in, frälsningen är fulländad. Världsdramat har nått sin bestämmelses mål i en evig, salig gudsgemenskap.

Athanasius.

Vad angår Athanasius' tankar om odödlighet och uppståndelse kunna vi beträffande dem fatta oss åtskilligt kortare. Dels har han så gott som endast behandlat dessa frågor i samband med

frågan om kristologin i vidare bemärkelse, varför vi vid behandlingen av denna lämpligast torde uppta en del problem, som vi här förbigå, dels erbjuder, vad han har att säga, om man bortser från denna intima förbindelse med kristologin, föga som kan sägas föra utöver de motiv, vi tidigare lärt känna i den traditionella synens struktur. A:s apologetiska intresse har ej kommit till uttryck i någon speciell uppståndelseapologetik som hos Methodius, det uppslukas så gott som helt av den anti-arianska polemiken. Vad han har att säga om uppståndelsen, får man hopsamla från spridda ställen i hans skrifter; några speciella utredningar möta vi ej. Så mycket större vikt ligger det uppå att söka fixera, vad materialet kan ge oss för antydningar om hans uppfattning. Framför allt får man därav att speciella, längre utredningar περί ἀναστάσεως saknas, akta sig för att dra slutsatsen, att tron härpå för A. skulle vara av underordnad betydelse. Han talar tillräckligt ofta och på ett sådant sätt om uppståndelsen, att man kan se, att denna tro för honom varit lika central som för den tidigare teologi, vi lärt känna, där man funnit större anledning att i apologetiskt syfte med utförlighet dröja vid läran om köttets uppståndelse.

Logos är själv den odödlige, ja, livet själv, som kommit till människorna för att befria från synden, göra människorna odödliga och föra dem in i himlarnas eviga rike (C. Ar. I, 48). Logos' beteckning som »liv», »odödlig» är hos A. synnerligen vanlig (C. Ar. I, 44; II, 16; III, 1; Ad Ser. I, 19, 23; IV, 20, 23; De inc. 20, 21, 22, 37 m. fl.). Hans sändnings syfte kan ofta tydas så att han kom och led för allas frälsning och atanasin (De inc. 34), för att införa människan i himmelens rike (C. Ar. II, 70); trons frukt är atanasin och himlarnas rike (C. G. 47). Kristus kom och lärde »om atanasin» (De inc. 31). Liksom han, när han var i vår kropp, efterliknade det som var vårt, så skola vi, som mottagit honom, också ta del av hans atanasin (C. Ar. III, 57). När A. skall ge uttryck åt, vari detta atanasins tillstånd består, vad som präglar himlarnas rike, så är han ganska återhållsam. Det behöves knappt framhållas, att det negativt utgör en befrielse från all jordelivets synd, brister och olyckor; apateia och atanasin kombineras ej sällan (C. Ar. III, 58; De inc. 26; Ep. ad Max. 4). För övrigt möta vi föga begreppsmässiga bestämningar eller konkreta skildringar av det. Men vad vi finna, pekar i en centralt religiös

riktning. Det är ett liv ἐν Χριστῷ. »När vi uppstått från de döda, frukta vi ej mera döden utan skola regera ständigt ἐν Χριστῷ i himlarna» (C. Ar. II, 67). »Så skola vi kunna hava livet icke endast för en tid, utan efter detta förbliva levande ἐν Χριστῷ» (C. Ar. II, 76). »Förenade med Gud förbliva vi icke vidare på jorden utan, såsom han själv sade, varest han är, där skola ock vi vara» (C. Ar. II, 69). Det gäller, att här i livet beflita sig om sådant som »vi kunna taga med oss» såsom »insikt, rättfärdighet, måttlighet, tapperhet, klokhet, kärlek, godhet mot fattiga, tro på Kristus, frihet från vrede, gästvänskap» (V. A. 17). Grundtonen i detta saliga liv är även här glädjen, fröjden och jublet. »De heliga skola leva i glädje och fröjd, efter det de levt upp vid uppståndelsens tid. Och denna glädje och fröjd, vilken är atanasin, skola de motta av Kristus, som är i oss och Faderns högra hand» (Exp. XV, 10), de ingå »zur unvergänglichen und wahrhaft bleibenden Freude unsers Herrn, die da im Himmel ist» (Festbr. s. 65), för att med Kristus själv fira den fullkomliga festen (ib. s. 63). I synnerhet i festbrevet bryter en intensiv längtan efter detta hinsides liv igenom hand i hand med en jublande tacksamhet gentemot alla goda gåvors givare. »Denn nicht als Tagelöhner wird ihn der Vater annehmen, auch nicht ihn als einen Fremden ansehen, sondern als den Sohn wird er ihn küssen, als den Todten ihn beleben und auch des göttlichen Mahles für würdig halten, und ihm das frühere, herrlichere Kleid geben, so dass darüber Jubel und Freude im väterlichen Hause sein wird. Denn das ist das Werk der Menschenliebe und Güte des Vaters, dass er nicht allein von den Todten lebendig machen, sondern auch durch den Heiligen Geist die Gnade strahlen lassen wird. . . . und das Wunderbarste ist, dass er auch den göttlichen Siegelring an seine Hand steckt, indem er ihn durch dies Alles von Neuem geboren werden lässt als Abbild der Herrlichkeit Christi» (ib. s. 102 f.). »Gott erbarmt sich allezeit, da er seine Barmherzigkeit über die ausgiesst, die da gutes Muthes sind. Daher müssen wir nicht auf dies Zeitliche sehen, meine geliebten Brüder! sondern auf das Ewige müssen wir schauen. Denn wenn es auch Trübsal geben wird, so hat sie doch ein Ende, wenn auch Schmach und Verfolgung, so ist dies doch Nichts gegen die Hoffnung, die uns aufbewahrt ist; denn Alles dies Gegenwärtige ist gering gegen das Zukünftige, und die Leiden dieser Jetztzeit

kommen der zukünftigen Hoffnung nicht gleich; denn was könnte dem Himmelreiche gleichkommen, oder was gliche dem ewigen Leben? oder was ist's das wir hier ganz hingeben könnten, um dort Erben zu werden? ja Erben Gottes werden wir, Miterben Christi! Darum müssen wir nicht auf Trübsale und Verfolgungen sehen, meine Geliebten! sondern auf die Hoffnungen, die uns der Verfolgungen wegen aufbewahrt sind» (ib. s. 132).

Vända vi oss så till frågan om hur odödligheten kommer människan till del, så råder intet tvivel om att detta sker genom uppståndelsen. Athanasius var alexandrin. Så mycket betydelsefullare synes det oss vara, att man hos honom knappast torde kunna spåra några tendenser till uppståndelsetrons ombildning i den riktning, vi funnit hos en Origenes.⁴² Det är sant, att man ej möter så »krasst materialistiska» detaljdiskussioner om »köttets», »kroppsmolekylernas» återuppståndelse o. d., det har hos honom skett en avlastning av en hel del dylikt material, som framför allt sysslade med uppståndelsens »huru» och en koncentration⁴³ kring tanken, att den är oss given genom Guds gärning

⁴² I fråga om synduppfattningen ha vi iakttagit en viss osäkerhet vid bedömandet av kroppslivets ställning. Den glidning, man där understundom kan konstatera, har emellertid ej varit så stark, att den avsatt spår i A:s framställning av uppståndelsetron.

⁴³ Om detta verkligen är en religiös koncentration med medvetet förbigående av rationella bevisgrunders användning, är svårt att säga. Hade A. i apologetiskt syfte skrivit en skrift om uppståndelsen, är det väl högst troligt, att vi där mött hela den traditionella apparaten. Att denna ännu lever med i stort samma »bevisloci» som ett par århundraden tidigare, ger oss CYRILLUS AV JERUSALEM ett gott exempel på i sina katekeser. Se t. ex. IV, 18—25 (om kropp och själ), 30—32 (uppståndelsen) och framför allt XVIII, 1—20, där såväl hedningars som »samariters» skepsis bemötes. Dock är det svårt att värja sig för intrycket, att det inträtt ett visst stelnande i »uppståndelseläran». Cyrillus radar under utnyttjande av traditionen upp det ena »beviset» efter det andra, men de bakomliggande religiösa motiven lysa ej fram med samma klarhet och styrka som tidigare. Starkast gör sig doms-, straff- och lönemotivet gällande (XVIII, 4). C. gör sig väl oändlig möda att visa, att Gud *kan* uppväcka den döda kroppen, tanken att för Gud, som skapar ur intet, är ingenting omöjligt, pointeras starkt, men man spårar, såvitt vi se, ej något av det tidigare medvetandet av att denna lära står i opposition mot den hybris för vilken människan »är» odödlig. Likaså framdragas skapelsens under, för att övertyga om Skaparens förmåga att uppväcka kroppen, men odödlighetens organiska sammanhang med skapartanken, med Skaparens bestämmelse med männi-

i Kristus, men det är dock skäl i att lägga märke till, att vi ej möta några spår av att A. ej accepterat den traditionella synen i detta avseende. Det är också sant att, som vi i föregående kapitel sett, speciellt i C. G., där spåren av tidens filosofiska idéer gör sig starkt förnumna, tanken på själens odödlighet tycks ha fått en än fastare position än tidigare, den hör till »kyrkoläran» och bevisas rationellt, men det är också huvudsakligast i denna skrift. När f. ö. A. talar om odödlighet, och hur människans får del av den, spelar tanken på själens odödlighet ingen märkbar roll, ja, han ägnar den ännu mindre intresse än Methodius.⁴⁴ Som vi tidigare påpekade, införes också i C. G. tanken

skan, framlyser ej så som tidigare lika litet som sambandet med uppfattningen av fördärvets tillstånd och det ondas väsen. Vad beträffar kropparnas karaktär gäller väl, att det är samma kroppar som uppstå, men de förvandlas dock till sina egenskaper på ett sätt för vilket det är svårt finna uttryck (XVIII, 18). Den rättfärdige får en himmelsk kropp för att umgås med änglarna, den ogudaktige en evig kropp, som kan lida eviga straff (ib. 19). Uppståndelse läran så som den här framföres har i ej ringa grad blivit ett locus, där väl enligt traditionens mönster äldre material sammanföres, men det organiska sambandet med den religiösa grundkonceptionen är uppluckrat eller kommer i varje fall ej till så klart teologiskt uttryck. Den har blivit en lära, som bevisas med alla till buds stående medel, utan att det dock blir lika klart som tidigare, varför man är så angelägen om att hävda den. Detsamma gäller om EPIPHANIUS' långa utredning Ancoretus 84—100. Vad som här främst framföres gentemot origenisterna är löne- och straffmotivet (Jfr Pan. haer. 64 o. 71, 6 ff.).

⁴⁴ I V. A. beröres på ett par ställen själens öde efter döden. I kap. 66 berättar Athanasius, hur Antonius en gång med några besökare diskuterat angående själen och dess öde, bl. a. angående den plats den befunne sig på efter döden. Påföljande natt fick Antonius en syn. Han såg en stor fruktansvärd gestalt, som nådde ända upp till molnen och väsen, som stego uppåt, som om de vore bevingade. Men gestalten sträckte ut händerna och sökte hindra de uppåtsträvande. En del hejdade den, andra undkommo. Över de förra glädde den sig, över de senare skar den tänkarna. »Och till Antonius kom en röst: Besinna vad Du ser. Och hans förstånd öppnades och han förstod att detta var själarnas övergång och att den store, som stod där var fienden, som avundas de troende» (jfr De inc. 25). Och i kap. 60 anföres som ett bevis på Antonius' renhet hur han, ehuru han befann sig på tretton dagsresors avstånd, vid den kände egyptiske asketen Amuns död såg en man, som fördes uppåt i luften. Och en stämma ljöd, som förkunnade, att detta var den nitriske munkens själ. I kap. 65 finna vi åter föreställningen att själarna efter döden ha att utstå faror och mödor förorsakade av förskräckliga gestalter, som söka hindra

på själens odödlighet, som ett medel att komma åt och påvisa dårskapen i avgudadyrkan. Det kan för den sakens skull således ej vara något tvivel om att den odödlighetstro, vi hos A. ha att göra med, är uppståndelsetro, tron på själens odödlighet har ej förvandlat själva odödlighetstrons allmänna struktur. Nådestanken lever oförminskad liksom tanken på odödligheten såsom en Guds gärning i det starka medvetandet om att odödligheten är något, som skänkes i och genom Kristus och hans verk. Kristus är det som gör ett slut på död och förgänglighet och skänker aftarsin genom τῇ τῆς ἀναστάσεως χάριτι (De inc. 8, 9, 21), ja, Kristi hela verk syftar fram emot uppståndelsen som sin riktpunkt. »Frälsaren iklädde sig en kropp för att sedan kroppen sammanfogats med livet den ej vidare såsom dödlig skulle förbli i döden, utan såsom iklädd odödlighet, uppstå och förbli odödlig för framtiden» (De inc. 44); »Om Kyrios ej blivit människa hade vi ej, frälsta från synderna, uppstått från de döda» (C. Ar. I, 43), ἀπ' ἐκείνου och δι' ἐκείνου är det som vi uppväckas från de döda (C. Ar. II, 61); Han är den förstfödde från de döda διὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ καὶ μετ' αὐτὸν εἶναι τὴν τῶν νεκρῶν ἀνάστασιν (C. Ar. II, 63); »Logos blev kött för att köttet skulle uppstå» (Ep. ad Ep. 9). I Kristus och hans segergärning vilar människans odödlighetshopp, »denn, da *er* glorreich auferstanden, so ist offenbar, dass auch unser Aller Auferstehung geschehen wird, und da *sein* Leib unverweslich blieb, so kann kein Zweifel an unsere Unverweslichkeit sein. . . . so werden wir auch Alle durch die Auferstehung unsers Herrn Jesu Christi auferstehn»; (Festbr. s. 125). Att odödligheten tänkes given genom uppståndelsen skänker här som tidigare fromheten en karaktär av hoppfull väntan. Vid sin andra tillkommelse, när han ej kommer i ringhet utan i härlighet ej i ödmjukhet utan i majestät, då kommer Kristus ej mer för att lida utan för att giva alla »sitt kors' frukt», uppståndelsen och aftarsin (De inc. 56). Men redan här i tiden äga de troende dock löftet och det på Kristi verk och förbindelsen med honom sig grundande vissa hoppet om odödlighet. Odödliggörandet betyder, i varje fall från en synpunkt, att löftet om uppståndelse är givet. »Och så . . . beklädde Guds oförgänglige son alla med

deras färd uppåt och kämpa med dem och hemsöka dem med frestelser. Djävulen, fienden, är ju »fursten över luftens makter».

odödlighet i löftet om uppståndelse» (De inc. 9) »Logos tillintetgjorde döden och skänkte alla aftarsin genom löftet om uppståndelse, till vars förstling han uppväckte sin egen kropp» (De inc. 32). »Genom sin egen kropps offer gjorde han ett slut på lagen, som var emot oss och gav oss ett nytt livs begynnelse, i det han gav oss hoppet om uppståndelse» (De inc. 10). Detta hoppets futurum utesluter dock icke ett visshetens presens, ty de troende »veta i sanning, att de när de dö ej förgås utan leva och genom uppståndelsen bliva oförgängliga» (De inc. 27).

*

*

*

Det återstår att se till, vilka slutsatser vi anse oss kunna draga ur framställningen ovan med hänsyn till frågan om den »fysiska», »naturalistiska» frälsningsläran. Härvid torde det vara nödvändigt att klart hålla isär tvenne frågor, som om de hopblandas, lätt förorsaka missförstånd. För det första: innesluter frälsningen en frälsning även för människans fysiska natur, så tillvida att även »kroppen», »köttet» skall få del i fulländningens tillstånd, eller är »köttet» uteslutet härifrån? För det andra: Tänkes, om »köttet» frälses, denna frälsning som en fysisk *process*? Ty även om den första frågan besvaras jakande, är det ingalunda givet, att även den andra måste finna ett jakande svar. Vad nu dessa frågor beträffar, så synes oss den första kräva ett obetingat och oreserverat ja till svar. Ideligen möta vi ju betonandet av att det är just denna kropp, detta kött, som skall uppstå och få del i odödligheten. Vilka motiv, som här varit de drivande, hoppas vi har framgått av framställningen ovan. Nu verkar det ju ofta som den förment fysiska karaktär, som den grekiska frälsningstanken skall äga, hade sin grund i undanskjutande av etiska kategorier och ett fattande av fördärvet såsom varande av främst fysisk art. I vad mån detta enligt vår mening är riktigt beträffande de behandlade teologerna har framgått av analysen av tankarna om synd och död. Det har emellertid sitt intresse att se, att den »fysiska» uppfattning av uppståndelsekroppen, vi mött, ingalunda har sin grund i en motsvarande uppfattning av fördärvets art utan snarare tvärtom. Denna »fysiska» karaktär framstår som en enkel konsekvens av

skapartanken. F. ö. har man även »etiskt» sökt en motivering för den, dels i löne- och straffmotivet, såvitt man nu kan räkna detta, vilket ju i sin tur torde kunna ses som ett uttryck för skuld-motivet, som »etiskt», dels när den etiskt-religiöst orienterade död- och förnyelsetanken gör sig gällande. Det kan också vara skäl att antyda, att man, trots att man i polemiken starkt trycker på att det är just samma kroppar och inga andra, som uppstå, dock själv ej alltid är så nogräknad med uttrycken, när man skall göra denna kropps karaktär begriplig. De genomgå ju dock en högst betydande förändring »till det bättre», liksom ju också himmel och jord skall genomgå en ingripande förvandling.⁴⁵ Man får nog akta sig att göra sig en *alltför* grovt sinnlig föreställning om deras karaktär, trots detta betonande av deras materiella identitet. Kan man redan av dessa överväganden ledas till att dra i tvivelsmål lämpligheten av att beteckna deras frälsningslära som fysisk i egentlig mening så blir problemet, om vi fatta frälsningen som en fysisk process, än mer komplicerat. Ett fullständigt svar kan, då denna process ju främst skall ha skett genom inkarnationen, endast ges sedan ytterligare en del problemkomplex (Kristi verk) behandlats, men vissa slutsatser kunna nog redan dragas. Vilket resultatet än måtte ha varit av Kristi verk, så framstår ju dock odödliggörandet, om man tar i sikte dess »fysiska» sida, kroppens odödliggörande, som förverkligad genom uppståndelsen. Och denna, den är, det kan ej nog starkt framhävas, till hela sin grundstruktur tecknad som en gudomlig kraftgärning, en »varje naturlig orsak» vida överträffande nyskapelse. Fysiskt sett dör ju människan, upplöses kroppen i sina element, och vad Logos människoblivande än må ha inneburit, så har det ej ruckat på detta förhållande, ej heller höra vi, att den i den fysiska kroppssubstansens enskilda delar skulle ha verkat ett evigt förblivande. Tvärtom få vi höra mycket om, att dessa delar »av naturen» förbliva, ouppblandade med varandra, det ligger i deras substantiella väsen, det är något som är fastställt i den gudomliga skaparordningen, och att fördärvet i det avseendet skulle ha medfört någon förändring ha vi ej påträffat spår av. Uppståndelsen däremot innebär »fysiskt» sett, om uttrycket nu skall användas, ett den gudomliga kraftens in-

⁴⁵ Se FARGES: *Méthode d'Olympe*, s. 217 f.

gripande, den hopsamlar de spridda elementen, allsmäktig och allvis, som den är, och danar därav samma människa på nytt. Är det nu lämpligt att kalla detta en »fysisk», »farmakologisk» process? Ja, i så fall synes oss konsekvensen fordra, att man också kallar såväl skapelse som försyn i deras allmänna bemärkelse fysiska och den kristna gudsuppfattningen, så framt Gud i den överhuvud tänkes stå i relation till det fysiska kosmos, för en fysisk gudsuppfattning! Ty lika litet synes det oss lämpligt, att på grund av våra teologers uppfattning av kroppens, köttets uppståndelse etikettera deras frälsningslära som fysisk.

Ofränkomligt är ju, som sagt, att även kroppen frälses. Hela denna syn på frälsningen, som för senare tider ofta verkat så främmande, vilar ju på en uppfattning av relationen mellan Gud och kosmos, som helt visst i mångt och mycket ej alltid varit så levande för senare tider. Ty här står Gud i levande relation till hela skapelsen, han är en ständigt verkande makt, vars spår ej endast märkes i människans »etiska» personlighet, utan som också är verksam i den »fysiska» världen. Han är verkligen intresserad även i denna. Har han skapat oss med kropp och själ, så har han också menat, att vi skulle så förbli. Lika litet som fördärvet kan tolkas rent »etiskt», lika litet frälsningen. Likaväl som fördärvets flod trängt in i våra kroppar, så äro de i behov av frälsning. Men att härav draga slutsatsen att synd och frälsning ha naturalistisk prägel, synes oss högst olyckligt. Då glömmar man och fördunklar, att det är fråga om ett *gudomligt* handlande, även när det rör sig om den mänskliga »natursidan». När det hos CARL SCHMIDT⁴⁶ heter: »*Wie bei allen altchristlichen Schriftstellern, so ist auch für unsern Verfasser der menschliche Leib das eigentliche Objekt des Heilsgedankens Gottes. Es handelt sich nicht um eine religiöse Gemeinschaft mit Gott auf Grund des Gebetsverkehrs oder des Kindschaftsverhältnisses, sondern um die Teilnahme des Fleisches am Wesen Gottes, d. h. um das Eingehen der menschlichen Natur in die göttliche Existenzweise*» (kurs. av oss), så kunna vi ej se annat än att det beror på ett misskännande av de forn kristna skriftställarnas intentioner. I varje fall blir en sådan tanke fullständigt missvisande, om man till dem vill räkna sådana män som

⁴⁶ Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, s. 310 f.

Methodius och Athanasius. Lika litet som det gudsfientliga fördärvet *endast* har lagt kroppen under sig lika litet är Guds frälsningstanke endast riktad på människans kropp. En sådan uppfattning skulle endast kunna försvaras, om man går ut ifrån att fördärvet »eigentlich» djupast utgjordes av döden, fattad rent fysiskt som kroppens upplösning. Och vidare, även om man medger, att frälsningen består i »die Teilnahme des Fleisches am Wesen Gottes, d. h. um das Eingehen der menschlichen Natur in die göttliche Existenzweise» (man torde kunna ifrågasätta det berättigade i detta identifierande av Wesen Gottes och göttliche Existenzweise resp. Fleisch och menschliche Natur. Överhuvud är det något olyckligt med det rikliga användandet i så många behandlingar av denna tid, utan närmare precision av deras betydelse, av dessa termer Wesen, Natur o. d., som kunna betyda allt — och intet) så består den dock ej endast häri och motsättningen mot »den religiösa gemenskapen med Gud», »barnaförhållandet» rycker det hela i en skev dager. Delaktigheten i Guds »Existenzweise» d. v. s. odödlighet, evig fortvaro är helt visst en sida av aftarsin, men den täcker ingalunda aftarsins hela innebörd. Ty genom jublet över aftarsins gåva ljuder som en grundton jublet över befrielse från synd och fördärv, från allt som stått hindrande i vägen för en full och salig, av Gud människan tillärnad, vi kunna gärna säga, gudsgemenskap. Ty vad är det uttryck för annat, detta tal om samvaron med Kristus och änglarna, i lov och pris och fröjdefull åkallan av honom, som är utan begynnelse och ände. Sätter man delaktigheten i odödligheten = evig fortvaro som kärnan i frälsningstron och dessutom inskränker denna till kroppen, föres man till den konsekvensen, att även de förtäppade äro frälsta, så visst som även deras kroppar uppstå.

BIHANG TILL TREDJE KAPITLET.

Gregorius av Nyssa.

De anima et resurrectione.

Gregorius av Nyssa har i sin skrift *De anima et resurrectione* (Migne 46: 11—160) gett en framställning av sin odödlighetstro, vilken som jämförelsematerial erbjuder åtskilligt av intresse även för vår framställning. Situationen är den, att Basilius just dött och Gregorius söker tröst hos sin syster Makrina. Så utspinner sig dialogen, Gregorius intar lärjungens och den tvivlande frågarens roll, Makrina lärarens, som ger den positiva framställningen av sin tro. Vad som gör dödstanken för G. så skrämmande är, att han ej är säker om själen, τὸ ζῶσιον αἴτιον, fortsätter att existera eller ej. Vissa filosofer ha ju förnekat det. Med förtrytelse tillbakavisar M. en sådan uppfattning av själen. Det är intet annat än fiendskap mot dygden och att endast se till den njutning, som är i detta livet (17 B). Så följer i långa utredningar beviset för själens odödlighet. Roten till att Epikur förnekat själens odödlighet låg däri, att han överhuvud ej hade blick för att det fanns något andligt och okroppsligt. Men förnekas detta, då måste man också förneka detsamma, när det gäller den gudomliga naturen. Därför bevisar M. först att det finns en Gud utifrån hans verksamhet i skapelsen. Tanken är den, att såsom man tror på en immateriell Gud, skild från skapelsen, så är det intet som hindrar att tro på en andlig, osynlig, immateriell själ, som till sin existens är oberoende av kroppen, även om den verkar i och genom den och bildar själva dess livskraft. Det är ej ögat som ser, örat som hör etc. utan en δύναμις νοητή som följer varje sinnesverksamhet, det är νοῦς som ser, hör etc. och leder sinnenas verksamhet. De astronomiska beräkningarna, uppfinningar av maskiner, instrument o. dyl., vilket allt är en skapelse av mänsklig tankeförmåga, som t. o. m. i maskinen kan ingjuta något av liv, äro ett bevis på att det i människan finns

något andligt, som ej låter förklara sig utifrån det rent materiella. När G. påpekar, att man härmed endast kommit till en negativ bestämning, det andliga är osynligt, immateriellt etc., och uttrycker en farhåga, att dessa negationer upphäva föremålet självt, svarar M. åter med att en dylik fruktan som konsekvens medför ett förnekande av den kraft, som styr universum. Men för ej hennes resonemang till att identifiera vårt νοῦς med den gudomliga naturen? Nej, μή ταῦτόν ἀλλ' ὁμοιον τοῦτο ἐκείνῳ. Avbilden är väl ej identisk med sin förebild, men den äger långt gående likheter. Den är noetisk, okroppslig, utan massa, men att den är avbild innesluter dock, att de ej äro identiska. När kroppen upplöses i sina element, så försvinner dock ej den livgivande kraft, som själen bundit den samman med. Till själens andliga natur hör dess enkelhet. Den kan ej upplösas, men blir närvarande vid var och en av de upplösta delarna och kan ej genom upplösningen skiljas från dessa. Blott kroppar leva ju i en rumslig tillvarelseform. Lika litet som det erbjuder själen någon svårighet att, ehuru den är enkel, vara närvarande hos och förbunden med kroppens alla delar, medan denna lever — en förbindelse, som vi visserligen ej kunna helt förstå — lika litet sedan de upplösts och skilts från varandra. Själen, som är utan utsträckning, kan ju redan här t. o. m. betrakta det himmelska och i sin nyfikenhet sträcka sig till världens yttersta gränser och detta utan att sönderslitas; så kan den då också, tack vare sin andliga natur, utan att själv gå under förbli hos de upplösta elementen. Οὐκοῦν ἐστὶν ἐν αὐτοῖς ἡ φυχή, ἐν οἷς ἀπαξ ἐγένετο, οὐδεμιᾶς ἀνάγκης τῆς πρὸς ἐκεῖνα συμφύιας αὐτὴν ἀποσπώσης. Τί οὖν τὸ σκυδρωπὸν ἐν τούτοις ἐστίν, εἰ τοῦ ὀρωμένου τὸ ἀειδὲς ἀνταλλάσσεται; καὶ ὑπὲρ τίνος οὕτω διαβέβληται σοι πρὸς τὸν θάνατον ἢ διάνοια (48 C). Som en följd av dessa tankar om själens natur framstår så att Hades-föreställningen omtolkas. Hades är ingen plats, berättelsen om den rike mannen och Lazarus måste förstås allegoriskt, Hades-föreställningen vill ej vara uttryck för något annat än försättandet från ett synligt tillstånd till ett osynligt (68 A—72 C). Tillståndet efter döden är dock olika för de själar, som här i livet renat sig och för de orena. De senare få genomgå en smärtsam reningsprocedur. Under det de förra redan här i livet friat sig från det köttsliga livet ha de senare blivit ὁλωδεστέρες. Ett bevis härför är berättelserna om att vid gravarna visa sig

skuggartade gestalter — själarne hänga ännu fast vid det köttsliga livet (88 B). Men den gudomliga naturen drar dem dock κατὰ πάσαν ἀνάγκην πρὸς τὸ θεῖόν τε καὶ συγγενές. Ty det som hör Gud till måste frälsas. Om ingen kroppslig tyngd fångslar själen, blir vägen till den som drager den till sig lätt, men om terapin ej företagits i detta livet så måste den ske i det följande, då den gudomliga makten drager till sig från de oförnuftiga och materiella olyckorna vad som tillhör den (97 BC; Or. cat. 8, 9). Alltefter mängden av den materia, som häftar vid själen blir den renande elden nödvändig för själen (100 C), till dess slutligen alla nå fulländningens mål och Gud blir allt i alla och synen är helt förintad (104 B). — Gregorius väcker emellertid ännu en fråga, som Makrina (72 C—80 A) besvarar, nämligen hur själen kan igenkänna de element, av vilka kroppen varit sammansatt. Tidigare hade själens odödlighet och dess oberoende av kroppens upplösning bevisats. Nu gäller frågan dess förbindelse med kroppsligheten. Lösningen är redan given med framställningen av själens väsen. Makrina drar här fram ett par exempel, vars formella karaktär vi igenkänna från den tidigare uppståndelseapologetiken, men karakteristiskt nog i ett annat sammanhang. Om vi tänka oss, att målarkonsten bragt det så långt, att den, sedan färgerna blandats, åter kunde utskilja dem från varandra, så skulle konstnären ingalunda, även sedan de åtskilts, glömma, hur man ur de enskilda färgerna åter kunde få blandningsfärgen. På samma sätt är det med *själens* relation till kroppens olika delar. οὕτως εἰδέναι τὴν ψυχὴν τῶν συνδραμόντων στοιχείων πρὸς τὴν τοῦ σώματος κατασκευὴν, ᾧ ἐνεφύη, καὶ μετὰ τὴν διάλυσιν αὐτῶν τὴν φυσικὴν ἰδιότητα. Även om elementen på grund av sin natur aldrig så mycket åtskiljas οὐδὲν ἥττον παρ' ἐκάστῳ ἔσται τῇ γνωστικῇ δυνάμει τοῦ οἰκείου ἐφαπτομένη, καὶ παραμένουσα ἕως ἂν εἰς ταῦτ' ἄλλιν ἢ τῶν διεστώτων γένηται συνδρομή... ὅπερ ἀνάστασις κυρίως καὶ ἔσται καὶ ὀνομάζεται (76 AB). Och detta förmår själen i kraft av τῷ λεπτῷ τε καὶ εὐκινήτῳ τῆς νοεράς δυνάμεως (77 A). Såsom om en krukmakare, som har lerkärl av olika typer, även om de sönderslås och t. o. m. om de blandas med obearbetad lera, kan särskilja de till resp. kärl hörande skärvorna så bereder det ej heller *själen* någon svårighet att igenkänna de delar, som hört till dess kropp (77 B—80 A. I De hom. opif. kap. 27. Migne 44, 225 A—229 A utföres tanken därhän, att krop-

pens εἶδος s. a. s. växer samman med själen, i denna förblir den såsom sigillavtryck, vilka gör det möjligt för själen att igenkänna vad den tillhör). Vid uppståndelsen skola så elementen på tecken av den makt, som styr allt, sammandragas genom själens kraft och sammanfogas till den gestalt de tidigare en gång haft (77 AB. τότε καθάπερ εἰ μίας ἀρχῆς [B ἐξ ἀρχῆς] ἐξαφθεῖν σχοῖνοι διάφοροι, ὁμοῦ καὶ κατ' αὐτὸν αἱ πᾶσαι τῷ ἐφελκομένῳ συνέπονται οὕτως ἐν μιᾷ ἢ τῆς ψυχῆς δυνάμει, τῆς τῶν στοιχείων διαφορᾶς ἐλκομένης, ἀθρόως ἐν τῇ συνδρομῇ τῶν οἰκείων, ἣ τοῦ σώματος ἡμῶν σειρὰ διὰ τῆς ψυχῆς συμπλακῆσεται, καταλλήλως ἐκάστου πάλιν πρὸς τὸ ἀρχαῖον καὶ σύνηθες πλακουμένου, καὶ περιπτυσσομένου τὸ γινώριμον). — I dialogens fortsättning (105 A—129 A) går så M. in på frågan om själavandringen. Denna lära äger i alla fall den likheten med uppståndelseläran, att den anser, att själarna även efter döden skola ha kroppar, ehuru den förnekar, att det är samma kroppar som i detta livet. F. ö. för diskussionen härom till ett bestämt avståndstagande från M:s sida från läran om en själarnas individuella preexistens. Denna lära gör ju synden till orsak till allt jordiskt; hur kan människan bli fri från synden, om hon ej ens kan uppkomma utan att en själ faller från himmelen till jorden. Synden är ej äldre än människolivet, kropp och själ uppkomma samtidigt, själens liv i kroppen kan ej betraktas som något, vilket är en följd av synden. Det är emellertid rätt symptomatiskt att se, hur här på ett ställe (105 D f.) tanken på kroppens uppståndelse kommer in som en sekundär tröstegrund. För att nå sitt himmelska mål, heter det här, måste själen skaka av sig, vad som tynger den, d. v. s. denna tryckande och jordiska börda, och göra sig fri från sin συμπάθεια gentemot denna. »Men om du ännu hänger fast vid kroppen och skilsmässan från den älskade bereder dig sorg så skall du ej vara utan hopp i detta avseende.» Ty även om döden upplöser det kroppsliga höljet, skall det dock uppstå λεπτότερόν τε καὶ ἀερώδες, så att själen får den älskade åter i en bättre och ännu åtråvärdare skönhet.

Från och med 129 A till slutet av dialogen sysslar man huvudsakligen med uppståndelseläran ur mer traditionell kyrklig synpunkt. Gregorius kommer med invändningen att M. ännu ej gått in tillbörligt på uppståndelseläran, kroppens uppväckande och själens förening med den, vilken skrifterna lära oss. Med

rätta undrar M., vad hon förbigått, och då G. svarar τὸ δόγμα τῆς ἀναστάσεως, svarar hon, att mycket i det sagda ju just för till detta mål. Denna övergång till dialogens senare del är ganska belysande. Denna erbjuder sakligt sett knappast något utöver vad som redan utförts. Gregorius av Nyssa tycks emellertid ha haft känsla för att vad han här bjudit ej riktigt var, vad man vant sig att höra, när det var fråga om uppståndelse läran. Därför G:s efterlysande av τὸ δόγμα τῆς ἀναστάσεως. Men å andra sidan är Makrina i sin fulla rätt, när hon undrar, vad hon underlåtit att vidröra, ty sakligt sett har hon redan i denna första del sagt, vad hon har att säga om uppståndelsen. Den senare delen bär emellertid i motsats till den tidigare filosofiskt orienterade framställning mer kyrkligt traditionsinfluerad prägel, i varje fall formellt. M. lämnar (129 C—137 B) skriftbevis för uppståndelsen och G. svarar med att i en längre passus (137 B—145 B) sammanföra en del av de invändningar, vi känna från den tidigare uppståndelseapologetiken. Frågan är, om det liv vi hoppas på, är likt det härvarande, men i så fall måste det i många fall innebära en olycka, om t. ex. åldriga och skröpliga få igen sina kroppar; men få vi ej samma kroppar äro vi ej desamma som de, som dött, utan jorden danas till en ny människa, och vad glädje hava vi, om andra uppstå i stället för vi själva. F. ö. vet väl M., att människans natur liknar en ström, den är ej densamma från en dag till den andra. Både kyskheter och okyskheter övas ju i köttet, hur skall då belöning och straff skiftas för att rättfärdighet skall övas? Och kroppens olika lemmar och funktioner, hur går det med dem? Ha vi användning för dem i det tillkommande livet, vartill tjänar då uppståndelsen och varom icke, vad skola vi då med dem? Makrinas svar på dessa invändningar följer så (145 B—slutet). Visserligen kunna vi ej förstå dessa ting helt, det skola vi först, när vi själva uppleva uppståndelsen. Först och främst måste man emellertid betänka uppståndelse lärans syfte och varför denna förkunnas och tros. Uppståndelsen är ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις, det är den begreppsbestämning M. ger. Dei är apokatastasis läran, som är det centrala intresset, vid sidan därav framstå sådana funderingar som G:s nyss anförda som bisaker. »Ty den som en gång börjat att leva, lever nödvändigtvis vidare sedan den upplösning, som träffar honom genom döden, i uppståndelsen

rättats till. Men huru och när upplösningen sker, vad har detta med uppståndelsen att göra?» Några gånger hänvisar M. till att detta är något man får överlåta åt den gudomliga makten, och att det är otillständigt att tvivla på den, mätande den efter mänskliga mått (149 D, 152 C), men även här glider tanken över till frågan om själens kraft, ἡ ἐν τῷ ψυχικῷ σπέρματι δύναμις (157 B), det sädeskorn, ur vilket det nya strået växer upp. Något större intresse att som den tidigare apologetiken *betona* att det är samma kött som uppstår, har M. tydligen ej. Tonvikten faller snarare på att det ej är detta med så många brister behäftade kroppsliv utan något betydligt härligare, vi få del av. Allt det var med vi för syndens skull bekläddes, hudarna av skinn, som stamma från de oförnuftiga varelserna, skola vi vara fria från, ἡ μίξις, ἡ σύλληψις, ὁ τόκος, ὁ ῥύπος, ἡ θηλὴ, ἡ τροφή, ἡ ἐκποίησις, ἡ κατ' ὀλίγον ἐπὶ τὸ τέλειον αὔξησις, ἡ ἀκμὴ, τὸ γῆρας, ἡ νόσος, ὁ θάνατος (148 C).¹

De tankar ur *De anima et resurrectione*, vi ovan skisserat, har man vanligen sett som en kompromiss mellan den traditionella teologi, för vilken Methodius är den främste representanten och Origenes' tankar, och det med rätta. C. står i tydligt beroende-förhållande till dem bägge. DIEKAMP ger i sin *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa*, s. 41 ff. en rad träffande iakttagelser angående G:s förhållande till Methodius. I synnerhet i not 2, s. 44 illustreras klart den eklektiska karaktären i G:s tankar i Diekamps utredning om εἶδος-spekulationens plats i hans system. Vi citera: »Methodius sagt vom εἶδος gegen Origenes: 1. Es ist nichts Beständiges, sondern ändert sich mit den Lebensaltern. 2. Es kann für sich allein die Auferstehung des Fleisches nicht erklären: a. Wenn es stets mit der Seele verbun-

¹ Angående dessa δερμάτινοι χιτῶνες, som fått en så skiftande utläggning i den patristiska exegesen, se KARL HOLL, *Amphilochius von Ikonium*, s. 202 f., som samlat en rad ställen från Gregorius av Nyssa, där han sysslar med deras betydelse och därtill Holls tolkning: »Es ist nach diesen Stellen unzweifelhaft, dass Gregor sich unter der Bekleidung mit den δερμάτινοι χιτῶνες nicht bloss eine Verstärkung der tierischen Triebe, sondern im Ernst eine Umwandlung der körperlichen Existenz vorstellt, ... Der Mensch war ursprünglich ein geistigeres Wesen; wenn auch nicht ohne Körperlichkeit, so doch ohne die gegenwärtige derbe und sterbliche Leiblichkeit.» Jfr LOUIS MÉRIDIÉ, *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique*, s. LXVII.

den bleibt, so kann keine Rede davon sein, dass es auferstehe; b. das allerunmöglichste aber ist es, dass das εἶδος sich nach dem Tode vom Fleische trennen und für sich bestehen und bei der Auferstehung der Seele zurückgegeben werden soll; denn die Form kann nicht für sich subsistiren, sie verschwindet mit der Auflösung des Fleisches. ... Der hl. Gregor erklärt sich nun ad 1. für Origenes' Anschauung, dass das εἶδος unveränderlich sei ... ad 2. erkennt auch er es nicht als ausreichend an, dass die Auferstehung am εἶδος allein geschehe; er fordert die Auferstehung derselben materiellen Bestandtheile, aus denen der irdische Leib ursprünglich bestand; allein er legt doch dem εἶδος hierbei eine äusserst wichtige Aufgabe zu: Dasselbe verwächst mit der Seele und bleibt wie ein Siegel in weicher Masse in ihr zurück; darum können der Seele jene Elemente nicht unbekannt sein, welche ursprünglich durch ihre besondere Mischung dem εἶδος seine Bestimmtheit aufgeprägt haben: ... So empfängt die Seele unter wesentlicher Mitwirkung des εἶδος ihr Eigenthum zurück ...» Här skola vi emellertid ej närmare utreda den relation, han kan stå i till dessa; bägges tankar förekomma hos honom i en omprägling som gör, att även där man har väl grundad anledning att förmoda ett litterärt beroende, tanken hos G. dock betyder något annat, får en annan betoning och karaktär av det sammanhang, i vilket den står; ej minst gäller detta, om man tar i betraktande relationen till Methodius. I stället skola vi söka fixera några punkter, där G. i sin uppståndelselära synes oss hava ombildat den traditionella syn, vars grundmotiv vi sökt fixera, i så väsentlig grad att, om man om den kan säga att det är en »odödlighetstro» som till sin grundstruktur är uppståndelsetro, så är G:s »uppståndelsetro» till väsentlig del till sin struktur odödlighetstro.

Vad som först faller i ögonen är den plats i intressets centrum *sjölen* fått. Hade man tidigare i intresset att hävda odödlighetens nådeskaraktär ej ens skytt att beteckna den som dödlig och i detta avseende ej »gudomligare» än kroppen, så framstår nu detta som gudlöshet. Att själen odödlighet är nådesgåva framgår ej med denna accent hos G. Tvärtom »är» den odödlig till sitt väsen, den har högst väsentliga egenskaper gemensamma med den gudomliga naturen, den är »andlig» och denna andlig-

het är ej fattad centralt som att den är gripen av gudomlig pneuma, utan den är odelbar, okroppslig, osynlig, höjd över rummets begränsning, fin, lättrörlig; i detta ligger grunden till dess oförstörbarhet och trösten gentemot dödens fasa. Det är själen, som är Guds avbild (52 A. Jfr ovan s. 118, »Justinus»). Men även i uppståndelsen har den ryckt in som en aktivt verkande kraft. Tidigare var problemet, hur Gud skulle kunna hopsamla kroppsmolekylerna, här är det själen, som med sin kraft drar dem samman. Då hänvisade man hårdnackat till »för Gud är ingenting omöjligt», här löses frågan med hänvisning till själens andliga, över rummet upphöjda natur, eller till de »avtryck» kroppen lämnat på själen. De exempel om konstnären och krukmakaren, som tidigare brukats för att belysa den gudomliga maktens allt naturligt skeende övergående kraftgärning, få här tjäna som bevis för *själens* kunskapsförmåga. Särskilt i den senare delen av dialogen, där genklangerna från den äldre uppståndelse-apologetiken göra sig något starkare förnumna, möta väl understundom uttryck, som påminna om detta hänvisande till Guds maktgärning, men detta kan ej dölja, att det dock är en annan luft, andra tankar, som för A. äro minst lika väsentliga. Hade tron på *kroppens* uppståndelse tidigare just genom sin förnuftsstötande karaktär visat sig i väsentlig mån kunna hålla medvetandet om odödliggörandets karaktär av en gudomlig kraft och nådesgärning levande, så har denna tendens i De an. et res. högst väsentligt avtrubbats genom teorin om själens aktivitet i uppståndelseverket.

Gå vi så till frågan om uppståndelsetrons karaktär av frälsningstro, möta vi en egendomlig dubbelaspekt på problemet. Vi ha sett, att tidigare en viss dubbeltydighet vidlådde uppståndelsetron, i det den i stort sågs som frälsningstro, uppståndelse och frälsning voro i grund identiska, men att dock vid tanken på domen och de otrognas uppståndelse tanken tydligen får en annan vändning på denna punkt. Den tendens till apokatastasistro, vi iakttagit tidigare, är här klart genomförd, men samtidigt får uppståndelsen en i viss mån annan karaktär. Å ena sidan vilar hela intresset vid alltings återställelse till vad det var från begynnelsen, apokatastasis är = uppståndelse. Men när G. så definierar uppståndelsen, här klart fattad som frälsningstro, så

betyder detta tydligen ej fullt detsamma, som man tidigare menade, ty uppståndelse är här visserligen det härliga slutmålet, men den är ej det underfulla Guds ingripande, vari han gör människan, genom livgivande åt kroppen och dess förening med själen, delaktig av den himmelska härligheten. Uppståndelsen i denna senare bemärkelse, kroppens och själens förening, har dels i någon mån »naturaliserats», den är något själen på tecken från Allmakten utför, dels betyder den för dem som renat sig från synderna redan här i livet en ingång i saligheten, men för de andra endast ett stadium i frälsningsprocessen. Dessas kroppar äro visserligen ej bristfulla så tillvida, att de skulle vara stympade på något sätt, men de ha ej heller del ἐν ἀφθαρσίᾳ καὶ δόξῃ, καὶ τιμῇ, καὶ δυνάμει utan de behålla ἀσθενεῖαν, ἀτιμίαν, φθοράν, vilka vuxit samman med deras själar och endast genom en längre reningsprocedur låta sig avlägsnas. Först sedan få dessa del i den härlighet, i vilken de troende genast blevo delaktiga (160 BC).

Och slutligen kunna vi, vad beträffar kroppslighetens ställning, även iakttaga en viss förskjutning. Det är sant, G. vill göra gällande en kroppens uppståndelse, ja, när man hör, hur mån han är om att visa, att själen kan igenkänna och hopsamla kroppsmolekylerna, så synes det ju, som om han här helt stode på »den traditionella synens» mark. Men jämför man honom närmare med denna, så torde man ej undgå att ganska snart märka en viss förskjutning i spiritualiserande riktning. *Tonvikten* ligger ej med samma tyngd på att det är samma kött, utan snarare på att det är ett annorlunda beskaffat, ett härligare och bättre. De origenistiska λεπτότερον och ἀσπῶδες (108 A) spela här in på ett sätt, som knappast låter sig fullt förena med en Methodius' »krassa» uppfattning. Grunden till denna spiritualiserande tendens är ej heller svår att se, och den bekräftar vår uppfattning om det intima sambandet mellan uppståndelse-tron och uppfattningen av det mänskliga fördärvet. Ty det kan knappast råda något tvivel om att materien och kroppslivet hos G. inta en betydligt suspektare plats än i den tidigare uppståndelseapologetiken. Visserligen kan G. med styrka framhäva att det ej finns något ont utom den onda viljan, att materien ej är ond utan en Guds skapelse o. dyl. i traditionell stil, men

när man vid sidan därav ser, med vilken energi han prisar själens *okroppsliga* liv, hur vägen till målet är lätt om »ingen kroppslig belastning nedpressar den» (17 B), hur det gäller att frigöra själen från τοῦ ἐμψυχοῦς τούτου καὶ γεώδους φορτίου (105 D), hur frälsningen ofta ter sig som ett Guds frigörande av själen från det »materiella» och reningsprocedurens varaktighet är beroende av hur mycket »materia», som häftar vid själen, så räcker som förklaringsgrund till den spiritualiserande tendensen i fråga om uppståndelsekroppens karaktär knappast den bildades svårigheter inför de mer folkligt kyrkofrommas naivt konkreta föreställningar, utan den äger en oförneklig korrespondens med en motsvarande »materialisation» av fördärvet. Det synes oss ofrånkomligt, att uppståndelsetron hos G. i De an. et res. i väsentlig mån upphört att utöva den vaktjänst gentemot en »fysisk» uppfattning av fördärvet, som vi tidigare konstaterat. Det är ett rätt egendomligt förhållande, man här kan iakttaga. I antropologiskt hänseende rycker själen i centrum, man betonar, att religionen är en själens sak, ett visst förinnerligande kan väl ofta härav bli följden, man kan hos en man som G. möta uttryck för att all synd är själens synd även hor o. dyl., som annars betecknas som kroppens synd. Hos Methodius och den traditionslinje, vi i honom lärt känna, talar man naivt om kroppens och själens synder, men bägge äro de dock »människans». Man skulle ju kunna tycka, att här vore starkare tendenser till en »materialistisk» synduppfattning, men tar man i betraktande, att dessa kroppens synder dock ej äro något som är undandraget människans fria vilja, och att man arbetar med denna distinktion, för att beteckna hela människan som totalitet som syndare, blir man tveksam. Den antropologiska spiritualism, för vilken intresset häftar vid själen, så att det i grund blir denna, Guds avbild, som utgör »människan», en av de förnuftiga varelserna, synes denna tid ha svårt att göra sig gällande utan att klyvningen kropp och själ övergår till en *motsats* mellan det lägre materiella, jordiska och den högre, andliga, förnuftiga själen. Kroppsligheten depotentieras till något mindervärdigt, ja, något som framför allt hindrar själens frihet. Fördärvets tillstånd materialiseras. Och även frälsningens karaktär influeras härav. Hos G. synes det oss i de tankar, vi ovan refererat, skymta tendenser till en viss »naturalisering» av frälsningsprocessen, om nu

denna kanske olyckliga term skall användas. Den får till stor del karaktär av att den »andliga» (andlig här: fin, okroppslig, osynlig, lätttrörlig etc.) själen befrias från det synliga, materiella etc., som ej hör till dess »väsen» och förenas med den andlige Guden. Hos Methodius är det betydligt klarare, att frälsningen är en frälsning just från synden. »Andlighet» är ingen garanti mot synd. Hos G. finns starka tendenser, mer kan man nog ej säga om denne teologiske Protheus, till att fatta den som ett själsens utskalande ur materiens bojor och detta därför att »fördärvet», trots det att synden emellanåt kan proklameras som det enda »onda», till väsentlig del ligger i den fördärvade och fördärvande materien.

Det kan nu knappast vara något tvivel om, att man i dessa tendenser kan spåra ett växande inflytande från samtidens filosofskolor och en avtrubbad känsla för motsatsen mellan kristen uppståndelse och »antik» odödlighetströ. KARL GRONAU har i sin *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese* i ett längre avsnitt (s. 220—281) tagit upp problemet om källorna till *De anima et resurrectione* och, alldeles oberoende av riktigheten av hans tendens att ev. något ensidigt återföra allt för mycket på Poseidonius (jfr G. RUDBERG: *Hellas och Nya Testamentet*, s. 203), klart visat, hur nära G:s framställning sluter sig till utomkristet filosofiskt tänkande. F. ö. häftar vid Gronaus framställning rätt väsentliga brister. Vi kunna ej här underlåta att påtala ett par saker. S. 256 framhåller han riktigt, att Gregorius på flera punkter betecknar en kompromiss mellan Origenes och Methodius' *De resurrectione*, men klar uppfattning av, vari denna kompromiss bestod, tycks han näppeligen ha. Ty s. 274 heter det om O. och M. »Bei ihnen kehrt auch die Ansicht wieder, dass nur eine Auferstehung der Form anzunehmen sei». Nu är ju förhållandet det, att just denna Origenes' åsikt om formens uppståndelse, polemiserar M. emot. De citat, Gronau anför, äro hämtade från M:s citat eller referat av Origenes' och hans lärjungars uppfattning. Gronaus framställning är så mycket egenomligare, som han känner till Diekamps ovan citerade arbete, vilket ju just på denna punkt gett klart besked. — När Gronau s. 239 talar rätt och slätt om »die Gleichsetzung von Seele und Gott», för detta lätt till missförstånd, då han helt förbigår Gregorius' direkta opposition mot ett identifierande av de bägge.

— Vad skall man säga om en sats som den följande: »Der ganz» Unterschied zwischen Gregors und Poseid' Auffassung beruht doch letzten Grundes nur(!) darin, dass neben den göttlichen Gestirnen des frommen Stoikers der persönliche Gott des Juden- und Christentums steht, in den die Seelen am Ende der Welt eingehen» (s. 275)?

FJÄRDE KAPITLET.

Frälsningsverket.

Methodius.

I det andra kapitlet av dessa studier ha vi sett, hur Methodius finner människan ställd gentemot fientliga makter, vilka söka bemäktiga sig henne, förleda henne till olydnad, till att svika Guds plan med hennes liv, makter, som söka korsa Guds vilja och vilkas »tyranni» har sin rot och begynnelse i människans »fall». Men vi ha också i det tredje kapitlet sett, hur den gudomliga Allmakten, Skaparen och Frälsaren i sin kärlek berett frälsning och salig gemenskap åt de sina, en gemenskap, vars slutgiltiga, förblivande förverkligande sker genom uppståndelsen, vilken tänkes som en gudomlig, nyskapande kraftgärning. Men mellan dessa punkter — »fallet» och »fulländningen» — som begränsa släktets »historia», mitt i den kampens, nödens och fördärvets värld, som begränsas av dessa, står ett faktum i vilket hela släktets öde möter i koncentrerad gestalt, ett faktum, som visar tillbaka på fallet, men också pekar framåt mot fulländningens mål, ett faktum, som ej står över kampen och lidandet i timlighetens och syndens värld utan snarare betecknar dettas intensifierade kulmen, men som dock till hela sin betydelse i eminentaste grad bär eskatologisk evighetssyftning, ja, som djupast sett ej torde kunna förstås utan hänsynstagande till denna eskatologiska riktpunkt. Detta faktum i det historiska skeendet, eller »i köttet», med sin djupaste grund och syftning i evigheten, är gudsgärningen i Kristus, Logos' människovardande, inkarnationen. Vad denna enligt våra förf. innebär, vilka sidor i gärningen de stanna inför, och vilken betydelse de tillmätt den, vilja vi söka ta upp till belysning i det följande. Under det att

hos Methodius materialet är relativt sparsamt, flödar det hos Athanasius så mycket rikligare.

Människan hade genom sin synd hemfallit under tyrannernas välde. Hårt var hon trängd av de anstormande syndiga lustarna, djävulen och hans demoner voro i ständig verksamhet att ingjuta onda tankar, och i stället för odödlighet och liv rådde död och fördärv. Enklast och allmännast uttryckt kom Logos och antog mänsklig gestalt, för att råda bot på det Guds plan med människan motsatta tillstånd, i vilket hon råkat, och för att realisera Guds skaparsyfte med människan. Med många varierande uttryck, som äga mycket litet av utvecklad teori över sig, söker M. tolka denna Logos' gärning i Kristus.

Ur en synpunkt sett, en synpunkt under vilken man förvisso även kan se det hela, ter sig verket liksom ett fältslag, i vilket fördärvsmakterna drabba samman med Livet, Odödligheten och lida ett förintande nederlag. Människans liv ter sig som ett drama, »vi ha kommit såsom till en teater för att uppföra sanningens drama, rättfärdigheten, och våra motståndare och motkämpar äro djävulen och hans demoner» (Symp. VIII, 1). Fyllåa av kärleksåtrå efter själarnas odödliga skönhet lura onskans andemakter efter att förmå själen att besudla sin renhet (ib. VI, 1). Deras yttersta mål är att förmå människan att vända sig från sin Skapare. »Denn um nichts mühen sich die Dämonen so, als die Menschen abwendig zu machen von ihrem Schöpfer und seinem erstgeborenen und eingeborenen Sohn Jesus Christus, widerstrebend den gerechten Gedanken, hindernd die, welche den Weg der Wahrheit wandeln und dem Besseren nacheifern, und hemmend die Gedanken, welche den Sinn zur Unsterblichkeit führen» (De cib. I, 4). Med anfäktelser och lidanden hemsöka de människor (ib. I o. II). Liksom vår Herre Jesus är det sanna vinträdet så är djävulen ett vilt och dödsbringande, som låter rasande lidelse, gift och vrede droppa (Symp. V, 5). Den dualism, som kommer till uttryck i den motsättning, som råder mellan tyrannerna och gudsviljan, har M. dock ej velat se som en dualism mellan två i sin självständighet likvärdiga makter. Liksom döden inordnas i frälsningsekonomin så driver djävulen sitt spel endast med Guds goda vilja, så länge han behagar. Och hans verk bidrar till att Guds barmhärtighet blir uppenbar genom syndaförlåtelsen. Gud skapade djävulen, »damit er seine Güte

den Menschen zeige, auf dass der Mensch die Gnade Gottes erkenne» (De aut. XIX, 9). M. framkastar också frågan, varför Gud ej genast dödade djävulen, sedan han låtit människorna erfara sin godhet, för att människorna så skulle ha undsluppit döden, och svaret lyder: »Fürs erste hätte nichts Grosses Gott getan, selbst durch sich den Teufel vernichtend, ein geringes und gewordenes Geschöpf und fähig zum Nichtsein aufgelöst zu werden. Zweitens aber, weil so nicht kund geworden wäre die Wohltat Gottes den hernach werdenden Menschen, wenn er im voraus den Teufel getötet hätte.» Varje människa hade då frestats att anse sig som god och som rival till Gud (De aut. XX, 2—3). Dessa tankar framföras i ganska uppenbart teodicé-sammanhang, men de ge uttryck åt en genomgående grundövertygelse, att tyrannernas välde har sin grund däri, att *Gud* överlämnat människorna åt dem, när de vände sig från honom i olydnad, människan är »såld» åt den onde,¹ det är hennes dom att vara underkastad deras tyranni. Kristi segergärning sättes av M. nu otvivelaktigt i relation till samtliga de fördärvmakter, vi lärt känna. I De sanguis. III ff. talar han om den fientliga makt, som aldrig mätt på det onda, lever i »andliga vatten» liksom den orm, varom profeten talar i psalmerna (Ps. 103, 25—26) och aldrig får nog av själar den slukar. Men nu är dess huvud krossat »... und nachdem wir gesehen *den Feind getötet*, und seine (Streit-) Kräfte alle gefallen, singen wir ein Siegeslied. ... jenes furchtbare und 'unaufhaltsame (unerträgliche) Wasser' des geistigen Meeres, welches versenkt nicht die Leiber, sondern die Seele derer, die nicht die Vernunft als Steuermann haben, hat *Christus 'Wind und Meer' bedroht*, damit es nicht ersäufe die mit ihm (Christus) Schiffenden zur Speise den in ihm (dem Meer) seienden Tieren». Herren har »*die Tiefen des Todes erforscht* und *den Feind verstört*». »Därför föddes Kristus och kom från sin faders tron för att hålla stånd mot och *döda draken*, då den störtade sig över hans kött» (Symp. VIII, 7).

¹ I De vita VII, vars autenticitet emellertid är tvivelaktig (jfr FARGES. Méthode d'Olympe, s. 32 ff.), heter det t. o. m. om denna världens »Güter. deren Herr zu sein auch der Herr sich geweigert», att Gud ehuru han skapat dem dock överlämnat dem åt en annan »dem bösen Geiste und den Menschen anheimgebend die Gewalt des Zeitlichen».

πρόσθε λέων, ὅπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ Χίμαιρα,
 δεινὸν ἀποπνείουσα πυρὸς μένος αἰθομένοιο·
 καὶ τὴν μὲν κατέπεφνε πατὴρ τέρεσσι πιθήσας
 Χριστὸς ἀναξ· πολλοὺς γὰρ ἀπώλεσεν, οὐδέ τις ἔτλη
 λοίγιον ἐκ γενύων ἀφρόν ἐρευγομέναν,²

εἰ μὴ πρότερον ἐκλύσας αὐτὴν κατειργάσατο καὶ ἀσθενῇ καὶ εὐκαταφρόνητον ἡμῖν παντελῶς ἐποίησε Χριστὸς (ib. VIII, 12). Sedan Kristus blev människa och lärt människorna att öva jungfrulighet är *ἡ βασιλεία τοῦ πονηροῦ förintat, tygellöshetens tyrann och hövding övernunnen* (ib. X, 1). I Symp. III, 6 möta vi i ett sammanhang en hel rad uttryck, vilka kasta ljus över vad syftet med människovardandet är: *För att människorna ej skulle uppslukas*, om-spolade av *lustens bedrägliga vågsvall* därför »upptog» Logos människan för att δι' αὐτοῦ³ *καταλύσῃ τὴν ἐπ' ὀλέθρῳ γεγυνοῦσαν καταδίκην, ἡττήσας τὸν ὄφιν*. Endast så var det möjligt att *τὴν ἀμαρτίαν λυθῆναι καὶ τὴν κατάκρισιν*, så skedde att han *ἀνέλυσε τὴν ἀπόφασιν* (kurs. av oss). Här möta vi som parter, från vilka Kristus uppträder som befriare, ej endast ormen utan även lusten, som hotar att översvämma och dränka själen, synden, dödsdomen och förbannelsen. Det kan vara skäl att observera, att även synden får sitt speciella omnämnande, något som visserligen ingalunda är ägnat att förvåna, efter vad vi ha sett om syndtankens plats i M:s tänkande. Vi ha ju tidigare sett, hur han så starkt betonar, att vad människan behöver frälsas från är ej materien eller kroppen utan just synden (Se t. ex. De res. II, 8, 3—5).

Vad den närmare innebörden och betydelsen av denna seger, detta »dödande», »förgörande», »förstörande» etc. av fienderna kan vara, vad vi kunna ha rättighet att inläsa däri, är ännu för tidigt att yttra något om. Det utgör liksom en allmän ram, som först får konkret innehåll, om vi söka fixera, *huru* detta seger-

² I L. FENDTS översättning:

»Vorn ein Löwe, hinten ein Drache, mitten Chimäre
 Stösst es den Atem der Wut heraus wie flammendes Feuer,
 Dieses erschlug im gläubigen Bund mit den Wundern des Vaters
 Christus, der Fürst; es lagen in Masse die Opfer des Untiers,
 Keiner ertrug den tödtlichen Schaum der triefenden Mäuler».

³ Se den kritiska apparaten: δι' αὐτοῦ.

verk utföres. Ger oss M. några antydningar härom utöver vad vi ovan konstaterat, framställer han verket under andra s. a. s. mera positivt innehållsfyllda synpunkter?

I Symposions tredje tal förekommer en längre utredning om inkarnationen, vid sidan om fragmenten från C. Porph., det ställe där M. utförligast sysslar med detta ämne. Vissa sidor av denna höra emellertid till det mest svårtydda och oklara i hela M:s författarskap och kräva en noggrann analys. Thaleia vill här ge en fördjupad, »andlig», tolkning av Genesis 2, berättelsen om Evas skapelse, och hänvisar så till Efeserbrevets femte kapitel, där Paulus tolkar berättelsen mer »förändligat» än Theophila, den föregående talarinnan i denna panegyrik till jungfruligheten, hade gjort. Men är det ej oegentligt av Paulus att överhuvud jämföra Adam och Kristus? Två ting man jämför, böra ju ha jämförelsepunkter. Det som är en liknelse, en bild av något annat, måste ju äga många jämförelse- och likhetspunkter och får ej te sig snarast som det avbildades motsats. Mot invändningar, som taga sina utgångspunkter i dylika överväganden söker nu M. hävda, (k. 4 ff.) att Paulus med rätta hänförde Adam på Kristus, πῶς ὀρθοδόξως ἀνήγαγε τὸν Ἀδὰμ εἰς τὸν Χριστόν, οὐ μόνον αὐτὸν τύπον ἡγουμένους εἶναι καὶ εἰκόνα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τοῦτο Χριστὸν καὶ αὐτὸν γεγονέναι διὰ τὸ τὸν πρὸ αἰώνων εἰς αὐτὸν ἐγκατα-σχεῖναι λόγον. »Ty det var passande», fortsätter han, »att Guds Förstfödde och förste och enfödde Telning, Visheten, blev mänskliga blandad med protoplasten och den förste och förstfödde av människor. Ty detta är Kristus, en människa fylld med oblandad och fullkomlig gudom, och Gud upptagen i en människa. Ty det var högst passande, att den äldste av eonerna och förste av ärkeänglarna, när han ärnade träda i förbindelse med (συνομιλεῖν) människor, tog sin boning i den äldste och förste av mänskligheten, Adam. Därför, när han förnyar det som var från begynnelsen och på nytt danar av en jungfru och ande, formar han den samme, såsom han vid begynnelsen, då jorden ännu var jungfrulig och orörd av plog, tog jord och danade av den utan säd ett det förnuftigaste väsen». Vad forskningen i diskussionen kring detta kapitel främst stannat inför, är frågan, om M. här verkligen velat driva en lära om en identitet mellan protoplasten

och Kristus.⁴ Något huvudsyfte har det näppeligen varit. I så fall torde han helt visst klarare ha gett uttryck häråt. Vad man kan iaktta i det citerade stället, såvitt vi se rätt, är en oklar och förvirrad glidning mellan ett identifierande av Kristus och protoplasten och ett betonande av att Kristus var »en människa» fylld av Gud och »Gud upptagen i en människa». Mot att ett identifierande skulle vara M:s syfte med dessa rader har man anfört, att det, ehuru M. ganska mycket laborerar med adamsfiguren, ingenstädes annars i M:s författarskap utom i detta sammanhang i III, 4 och även 8 förekommer spår av en dylik framställning. Detta är onekligen riktigt och, ehuru det ju ej kan äga avgörande utslagskraft, är det dock skäl att lägga märke till, då M:s tanke ej, ehuru beröringspunkter ej saknas (jfr SEEBERG Dg. I, s. 594¹), kan vara den som möter t. ex. i de Clementinska skrifterna. Tanken på en identitet mellan Adam och Frälsaren är ju, hur »fantastisk» och »mytologisk» man än vill anse den, ingalunda en för tiden främmande idé.⁵ I Clementinerna är denna tanke

⁴ HARNAOK (Dg. I, s. 785) talar om, hur M. »infört egendomliga Adamspekulationer». »Adam ist ihm die ganze natürliche Menschheit, und über Irenäus hinausgehend hat er angenommen, dass der Logos den Protoplasten selbst mit sich vereinigt habe.» LOOFS konstaterar i sin Dg. (s. 226), att M. »spitzt die Rekapitulationslehre auf den mythischen Gedanken zu, dass der Logos den ersten Menschen selbst mit sich verbunden habe». Jfr dock anm. 2 samma sida. TIXERONT, Histoire des Dogmes, I, s. 494⁷, uttrycker sig försiktigare: »Methodius pousse les choses si loin qu'il semble identifier le Christ avec la personne du premier Adam». Denna fråga har kunnat glädja sig åt ett osedvanligt intresse. Det enda RIVIÈRE har att säga om M. i sitt utförliga arbete, Le Dogme de la Rédemption, är en kort hänvisning (s. 130) till dessa kapitel under åberopande av Tixeront, och RASHDALL, The idea of Atonement, s. 292, konstaterar: »literally identifying Christ with Adam». Å den andra sidan stå forskare som sökt komma förbi denna »fantastiska idé» och tolka stället så, att vad M. velat säga är att Logos förenat sig med en sann människa, och att hans frälsning gäller mänskligheten, »människan», »Adam». Så torde man få tolka BONWETSCH'S framställning (Die Theologie des Methodius, s. 92). Jfr SEEBERG Dg. I, s. 594, LUNDBERGS utredning Methodius, s. 53 f. och FARGES, Méthode d'Olympe, s. 127. LOOFS har också i sin Theophilus v. Antiochien, s. 369⁶, korrigerat framställningen från Dg. »Die ... recapitulatio Adae ist hier ... und ebenso bei Methodius (was ich Dg.⁴ s. 226 verkannt habe) kein mythischer Gedanke. Er besagt nicht mehr, als dass der Logos 'dieselbe Leibbildung des Erstgeschaffenen' angenommen hat.»

⁵ Se BENJAMIN MURMELSTEIN, Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre, isht s. 251. E. NOELDECHEN ger en intressant utredning av adamsgestaltens

dock utförd i en ytterst starkt idealiserande riktning vad adams-gestalten beträffar. Adam är där utan synd οὔτε Ἀδὰμ παραβάτης ἦν (Hom. 2, 52). Adam är ju gudsuppenbararen, »profeten». Hos M. är Adam, såväl annorstädes som f. ö. även i fortsättningen av Thaleias tal, den av djävulen bedragne, syndaren, den fallna människan. Emellertid kan ju dock även med rätta framhållas, att M. uttryckligen säger καὶ αὐτὸ τοῦτο Χριστὸν καὶ αὐτὸν γεγονέναι och att Kristus tog sin boning i protoplasten. Det synes oss svårt att bestrida, att tanken på ett identifierande verkligen spe-lar med i resonemanget. Frågan blir då vad som har föranlett denna tendens, och vilken betydelse den kan äga. Även om formen är »mytologisk» och främmande, står ju problemet kvar vilket motiv, som kan ha föranlett en dylik idébildning. Utgångspunkten för M:s utredning var ju frågan om det berättigade i att Paulus jämför Adam och Kristus. Det gäller då för M., att s. a. s. bringa dem så nära varandra som möjligt. Adams och Kristi parallellitet som de första etc. var och en inom sin sfär bringas också till klart uttryck. Nu är det ju i och för sig intet enastående denna tid om i ett dylikt resonemang det som på ena eller andra sättet är en förebild till, det som »betyder» ett annat, framställles såsom det som »är» detta. Jona, som flyr för Guds ansikte »är» den första människan, som överträtt budet (De res. II, 25, 3). Emellertid går det nog ej att här i identifieringstenden-sen se *endast* ett sådant formellt uttryck för parallelliseringsens starka betoning. I varje fall torde ett religiöst motiv ha gjort sig gällande, vilket här möter oss tillspetsat i en säregen form utöver vad som annars plägar vara vanligt. För att få grepp om detta måste vi emellertid gå vidare i M:s utredning. I kap. 5 ff. går Thaleia närmare in på vad som sker vid människovardandet. När Adam ännu så att säga befann sig under Skaparens, den gudomlige krukmakarens, händer, då han ännu, lik ett ofullbordat lerkärl, ej ernått tillräcklig styrka och fasthet, då blev han uppmjukad av synden och fördärvad. Därför formade Gud på nytt densamme »till ära», i det han först härdade honom i det jungfruliga modersskötet och förenade honom med Logos och förde honom ut i livet. Och nu gick han ej att uppmjuka och

växlande öden i sin Lehre vom ersten Menschen im 2. Jahrhundert. Jfr också L. TROJE, ADAM und ZOH.

bryta sönder, detta för att ej fördärvets flod åter skulle slå samtman över honom. Det är detta som åsyftas med liknelsen om det förlorade fåret i Lukas 15. De nio och nittio äro änglarnas härskaror, vars hertig och herde Herren är. Till de förnuftiga väsendena, som voro ämnade att i jubel prisa Skaparen, hörde också människan. »... men hon överträdde budet och gjorde ett fördärvligt och fruktansvärt fall, hon förvandlades till död. Därför säger sig Herren hava kommit från himlarna till detta liv...». Människan är det förlorade fåret, för vars skull Herden lämnar de nittionio på berget. »Herren bar henne och svepte henne om sig för att hon ej åter skulle uppslukas, omspolad av lustens bedrägliga vågsvall. Därför upptog Logos människan för att genom sig själv (δι' αὐτοῦ)⁶ upplösa domen till fördärv, efter att ha besegrat ormen. Ty det var passande, att den onde ej besegrades genom någon annan än genom just den som han prålade med att tyrannisera, sedan han bedragit honom. Ty på annat sätt kunde ej synden och domen upplösas, om ej åter just samma människa, för vars skull det sades 'jord är du och till jord skall du återgå', genom att bringa gottgörelse (ἀναπαλαίσις) löste den förbannelse, som för hennes skull hade kommit över alla, för att 'såsom i Adam' tidigare 'alla dö, så skola åter alla göras levande i Kristus', som upptagit Adam.»

Om vi skulle söka fixera grundtanken i dessa rader, så tro vi den skulle kunna uttryckas så: Gud skapade (den första) människan till att leva ett odödligt, saligt liv. Men människan föll och hemföll åt dom och fördärv. I Kristus ställes mänskligheten inför en ny begynnelse, inför en situation, där avgörelsen såsom en gång i Adam åter gäller liv eller död. Meningen tycks vara att »begynnelsens» händelser upprepas, men med annan utgång, den i jungfruns sköte skapade är »människan», »Adam» före fallet. I sin kärlek »ikläder» sig Logos hela det mänskliga livets villkor, han »bär», »förenar» och »blandar» sig med den nyskapte »Adam» och förhindrar så att onskan blir övermäktig. »Människan blir ett organ och en klädnad åt den enfödde och gör detsamma som den som bor i henne» (k. 7). Detta verk

⁶ Se den kritiska apparaten hos Bonwetsch, där även läsarten δι' αὐτοῦ förekommer. Meningen blir då redan här tydligare, att *Logos* velat *genom människan* upphäva domen och sambandet med följande sats intimare.

innebär tillika en nyskapelse och en fulländning av skapelseverket. En nyskapelse av det fördärvade, men tillika en förening med Logos av intimare art än vad man kan tala om i Adam, och framför allt en förening, som bär garanti för orygglighet i sig.

Emellertid är det av vikt att lägga märke till, att ehuru frälsningsverket är något som sker »ovanifrån», d. v. s. det är Gud som är subjektet, så betyder detta ej på något sätt ett uteslutande av ett mänskligt subjekt såsom aktivt i verket. Om det i kap. 4 ännu är oklart, vad det »passande», denna kategori, som så ofta i sin förutsatta självklarhet rymmer så många för en nutida läsare dunkla frågor, kunde åsyfta, så blir det klart i kap. 6. Logos blev människa för att det var »passande», att djävulen blev övervunnen av den som han övervunnit. Endast den människa, över vilken synden segrat och förbannelsen vilade kunde lösa förbannelsen och utplåna synden. I detta betonande av den mänskliga aktiviteten, intimt förbundet med tanken, att det är Logos, som verkar frälsningen, framlyser att M. sökt se Guds verk ej såsom något som så att säga utifrån påklistrades mänskligheten, ej något som går vid sidan om det mänskligas livsfunktioner, utan som något vilket verkar i och genom dessa. Det är ej människan qua homo, som utför verket, försåvitt man i detta uttryck inlägger, att det vore fråga om människan i och för sig som en från det gudomliga skild aktivitet på något sätt verkande gentemot och påverkande det gudomliga. Varje meritumtanke är fullständigt främmande för tankegången, likaså tendensen att ställa gudomligt och mänskligt i position gentemot varandra. Samsynen av gudomligt och mänskligt är här ytterst intim, d. v. s. den gudomliga makten äger förmågan att verka i det mänskliga, utan att det mänskligas aktivitet tänkes utplånad eller ersatt av gudomlig aktivitet. Denna syn på det gudomligas verkande är, synes det oss, något konstitutivt för den grekiska teologin, ett uttryck för tanken på »Fadern, som verkar intill nu» mitt i och genom det mänskliga. Det är Gud eller Logos, som frälsar och detta såsom aktivt med och verkande i Kristus, därom är intet tvivel, men även människan är aktivt med i verket. — Efter vad vi nu sett, torde det kanske ej vara oberättigat, att även i den identifieringstendens, vi iakttagit, se ett tillspetsat uttryck för ovan refererade tankegång. Allmän

är ju tanken, att det var »passande» att ondskan övervanns genom den som övervunnits, d. v. s. genom en människa. Bakom denna tanke står väl också, förutom tanken att Satans makt är i viss mån »rättmätig»,⁷ så tillvida som människan ju genom sin synd gett sig under den, även den tanken att Guds ursprungliga skaparsyfte skall komma till fullbordan. Människan bevarar och får som fast besittning genom sin lydnad den henne givna odödligheten. M. synes nu i Symp. ej ansett, att dessa motiv fingo vad dem tillkom, om tanken ej tillspetsades därhän, att det var protoplasten själv, som nyskapades och förenad med Logos nedslög fienderna. Ett vittnesbörd om ovanstående tolkningsriktighet och på samma gång om att tankens tillspetsning i denna riktning ej ägt någon avgörande betydelse för honom, finna vi däri, att han på andra ställen är inne på liknande tankegångar utan att skrida till den omtalade identifieringen.

I Contr. Porphyr. 1 skildrar M., hur demonerna härskade över människorna och förledde dem till avgudatjänst till dess »Herren Kristus genom det kött, i vilket han uppenbarade sig i livet, försvagat lustarnas angrepp, genom vilka de lägre makterna beväpnade sig, för att underkuva vårt förnuft (τὸ διανοητικόν), och befriade människan från allt ont. Ty för den skull bar Herren Jesus kött och blev människa och korsfästes enligt frälsningsordningen (οἰκονομούμενος), för att genom samma kött, varigenom demonerna prålat att visa sig som gudar, i det de med list fångat själar, genom detta skulle de också förgöras och avslöjas såsom icke gudar. I det han hindrade deras pråleri att ytterligare växa, blev han människa, för att genom den kropp varigenom de fördärvade det logiska släktet (τὸ λογικὸν γένος) i det de gjorde det främmande för den sanne gudens dyrkan, genom denna, som upptagit Logos, de skulle genom Vishetens ousägliga föranstaltanden bevisas vara själarnas mördare och icke deras välgörare». Det hade, fortsätter resonemanget, ej varit något underbart för Guds Kristus att genom sin makts styrka besegra demonerna. Dessa hade visserligen föredragit att bli besegrade av en som var starkare, men just därför skedde också ankomsten till allas frälsning genom en människa, för att så människorna, sedan livet och sanningen kroppsligen tagit sin boning bland

⁷ Jfr AULEN, Den kristna försoningstanken, s. 57.

dem, skulle ila till Logos' gestalt och upplysning (μόρφωσιν καὶ φωτισμόν) och övervinna syndens trolldomsmedel, och demonerna, besegrade och föraktade av den svagare, upphöra med sin fräckhet. »Därför infördes också korset satt till en trofé⁸ över och skräck för orättfärdigheten, för att människan icke vidare skulle vara skyldig under Guds vrede, sedan hon genom en kamp gottgjort (ἀναπαλάσσαντα) det fel, hon begick med sin olydnad, besegrat de lägre makterna lagenligt (ἐννόμως) och genom Guds gåvor visats vara fri från all skuld, när nu Guds förstfödde Logos så med rättfärdighetens vapen hade skyddat människan, i vilken han bodde och genom korsets gestalt i grund betvingat de makter, som höllo oss i slaveri och med sina utsträckta händer visat, att människan, som behärskades av fördärv, är fri». Vi möta här i stort samma tankegång som i Symp. III. Människan står under Guds vrede, skulden vilar tryckande över henne, demonerna regera henne och vilka uttrycken nu må vara. Har människan genom olydnad avbrutit gemenskapen med Livet, så måste hon också genom lydnad lösgöra sig från de makter, som fjättra henne. Endast genom olydnaden äga dessa någon makt. När människan i lydnad ger sig under Sanningen och Livet, är det ute med dem; Gud kunde väl genom sin blotta makt ha förgjort dem, men de få lida nederlagets nesa i botten, därigenom att de besegras av en människa, ja, t. o. m. kroppen, som de annars med sådan framgång togo i sin tjänst, visar sig ligga utanför deras maktområde. Människan måste i kamp gottgöra, vad hon i Adam brutit, därför går Logos inkarnationens väg, det är den ytterst karakteristiska vändning saken tar.⁹ Det är typiskt, hur tanken på att *människan* ἐννόμως besegrat makterna i det anförda citatet omedelbart övergår i tanken, att hon *genom Guds gåvor* är fri från skuld och att *Logos* skyddat henne och förgjort makterna, och detta ej som två från varandra skilda saker, ty i människans kamp är det Logos, som kämpar, och i Logos'

⁸ Se till denna föreställning det material, som samlats av F. J. DÖLGER i Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, s. 133 ff.

⁹ M. kan också utföra tanken på inkarnationen därhän, att det just är ett bevis på Guds *makt* att kunna ta sin boning i en människa, ty den är stark, som även i det ringa och oansenliga kan visa sin styrka, och ej endast i det stora, som maktlösheten. C. Porph. II.

triumf över tyrannerna kommer dessas maktlöshet gentemot den människa, som i lydnad ledes av Logos, till uttryck.

De tankar, vi här framställt, utgöra M:s huvudsakliga bidrag till frågan om Kristi verk. Utöver detta möta vi föga av utvecklad teori. Uttrycken, som mer tillfälligtvis möta och som tolka denna gärning, kunna variera rätt avsevärt. Till stor del utgöra de gängse formler, allmängods inom tidens teologiska litteratur, vilka knappast ge något utöver ovan relaterade tankegång. På sin höjd belysa de olika sidor av samma sak. Kristus, som själv är »renhetens och rättfärdighetens sol» (Symp. VI, 4) antog kött för att »rena världen», förebildat av den unga kon i Num. 19, »rot' genannt wegen des Leidens, 'tadellos' aber der Unschuld halber, 'ohne Joch' aber, weil rein von aller Sünde, und 'an Fesseln' (ein Joch) nicht 'gewöhnnt', weil ohne Leidenschaft. ... durch deren Blut *die Kirchen geheiligt* werden, durch deren 'Asche' *das Volk gereinigt* wird und durch deren Tod *alle Heiden vom Tod losgekauft* worden sind» (De cib. 11, 4). Kristus har *lösköpt de människor som voro under Nomos* (d. v. s. under den judiska ceremoniallagens bud), så att de ej längre tjäna Gud mot sin vilja utan »aus freien Stücken», icke mera efter bokstaven utan »nach dem Geist den Nomos halten» (De cib. 10, 5 och 11, 1). I den senast berörda tanken lyser fram en sida av Kristi verk, som ofta möter; hans liv betyder den fullkomliga uppenbarelsen av Guds vilja med vårt liv. Nomos hade i Guds pedagogi haft sin uppgift att fylla,¹⁰ men nu är den avlöst av *en ny livsordning*, vilken M. nu visserligen även den tecknar i nomos' ram, det är den nya lag, renheten, vilken förmår det som de tidigare laggivningarna ej fömått, att störta djävulens kungadöme, befria från fördärv och avgudatjänst. Sedan renheten blev konung över människorna är *villfarelsen besegrad*. Kristus har dödat den (Symp. X, 5). Herren är den ende, som kommit och lärt människan att $\chiωρεῖν εἰς θεόν$. Hon var väl förut $κατ' εἰκόνα θεοῦ$, men hade behov av att mottaga $τὸ καθ' ὁμοίωσιν$. »För att fullborda detta sändes Logos till världen och antog vår gestalt, som var märkt av många synder för att vi, för vars skull han bar den, skulle kunna fatta den gudomliga ($τὴν θεῖαν χωρῆσαι$). Ty då gestaltas vi till Guds likhet då vi, likt kunniga målare, i oss

¹⁰ Se härtill BONWETSCH, Methodius, ss. 82—87.

själva såsom på tavlor avbildade och bevara oskadade dragen av hans mänskliga vandel, i det vi lära (att vandra) den väg han visade. Därför valde han att, ehuru Gud, ikläda sig mänskligt kött, för att vi på en tavla skulle ha en gudomlig förebild (ἐκτύπωμα) till vårt liv och själva efterlikna den som målat den» (Symp. I, 4). *Efterliknelsetanken* möter även i Symp. VIII, 13, där det också talas om nödvändigheten av att bruka τῷ ἀνθρώπῳ πίνῳ παραδείγματι τοῦ Χριστοῦ.¹¹

¹¹ Kurs. ovan av oss. RASHDALL har i den skiss han ger av M:s teologi s. 293 ff. kommit att betona denna efterliknelsetanke på ett sätt, som näppeligen är riktigt. I moment 3 av sin utredning framhåller han, att M:s lära, liksom Ireneus', »is in the main salvation through the incarnation» och citerar det ovan (s. 178) anförda stycket ur Symp. III, 6. I mom. 5 utvecklar han det vidare därhän att »the necessity even of the incarnation turns chiefly upon the influence of Christ's example and precepts, especially in the matter of virginity. It might be said that according to Methodius the supreme purpose of the incarnation is to make virginity possible, and thus to immortalize the human body.» Får man förstå detta som en enhetlig tankegång, och att det skulle vara något annat framgår ej av R:s framställning, blir M:s syn onekligen enkel och klar: Frälsningen genom inkarnationen betyder, att Kristus genom sitt exempel och sitt bud gör jungfruligheten möjlig och så kroppen odödlig. Det är en förtuning av inkarnationstanken, som bildar en egendomlig motsatt ytterlighet till Loofs' o. a. tal om dess »fysiska» karaktär och betydelse (se ovan s. 7 f.). Emellertid synes det oss ofrånkomligt, att den i lika hög grad som detta innebär en missolkning. Vi kunna här ej utförligt ingå på det asketiska livets betydelse i M:s teologi. Att jungfruligheten spelar en utomordentligt stor roll som den säkraste och genaste vägen till odödlighet är oförnekligt, även om det torde vara skäl i att differentiera mellan de asketiska termerna mer än R. gör. ἀγνεία är ej identiskt med παρθενία t. ex. Jfr FARGES, Méthode d'Olympe, s. 170 f. Att Kristi verk även sättes i den intimaste relation till »renheten» är också riktigt, han har »gjort den möjlig». Men om man vill göra gällande, att detta främst skett genom att han givit oss ett exempel, så är det helt visst ett misskännande av M:s intentioner. Tankarna på den andre Adam och på Kristi besegrande av tyrannerna peka i annan riktning. Såvitt vi se rätt, måste tanken på att Kristus såsom »jungfrulighetens furste» ἀρχιπαρθένος (Symp. I, 4, 5) »gjort jungfruligheten möjlig» tolkas fyllicare, därhän att han genom sin renhet besegrat den onda lusten och lidelsen och tillfogat djävulen ett nederlag, av vilket människorna profitera (Symp. X, 4). Vad »Adamsspekulationen» än innebär, så synes det dock uppenbart, att den vill ge uttryck åt att något principiellt nytt har inträtt, det har skett något (en nyskapelse, en seger, en gottgörelse), som knappast låter sig fånga i tanken på ett nytt bud eller ett upphöjt exempel. Att Kristi verk även tolkas som att han

Här torde det kunna vara lämpligt att, vad M. beträffar, en smula diskutera en del frågor, som ofta vidrörts vid behandlingen av den »grekiska teologins» frälsningslära. Man har ju ofta gjort gällande, att här i människovardandet hela frälsningen låg innesluten, i den förening av gudomlig och mänsklig natur, som där åstadkoms. Samtidigt betonas att Kristi verk träder i bakgrunden, vilket i synnerhet blir uppenbart därigenom att Kristi döds betydelse föga kommer till sin rätt. Vid sidan om tanken på denna »fysiska» i människovardandets ögonblickskedda frälsning lever så, och oförmedlat gentemot denna, en ohöljd moralism. Hur det en gång fullbordade verket kommer den enskilde till godo, har man ej förmått göra klart utan stannar vid föreställningen om en »som mekanisk följd av människovardandet tänkt gudomliggörelse av Adams barn» (HARNACK, Dg. I, s. 562). Vad det sista angår så syns det oss, att ett avgörande argument mot denna konstruktion ligger i det redan behandlade förhållandet, att M:s teologi i så hög grad är eskatologiskt präglad. Hans odödlighetstro är en uppståndelsetro. Om i inkarnationen det skett en »fysisk» förvandling av människans natur, så att hon blivit förvandlad till odödlig, blir hela det intresse, som knyter sig till uppståndelsefrågan och det sätt varpå uppståndelsen tecknas som en gudomlig kraftgärning, fullständigt gåtfull. Att det skulle råda någon »mekanisk» kontinuitet mellan inkarnationen och gudsgärningen på den yttersta dagen är alldeles uteslutet. Även ett vägande argument, vilket vi strax skola något närmare utveckla, mot talet om den »fysiska» frälsningen å ena sidan, som skall finna ett nödvändigt och oförmedlat komplement i moralismen å den andra, ligger i tanken på den alltfört levande Herren och Anden, som verkar i den enskilde troende. Dessa överväganden hämta ju närmast sina argument från andra sidor av M:s teologiska tänkande, sidor vilka enligt vår mening komma att stå som fullständigt gåtfulla och överflödiga loci utan närmare samband med den teologiska grund-

lärt oss och gett oss en bild av det nya liv, varigenom vi i vår tur besegra ondskans makter, och i vilket vi ha en väg till atanasin är en annan sak. Själva ämnet för diskussionen i Symp. är också ägnat att framhäva denna sida på ett sätt, som ej gör denna skrift ägnad att helt bestämma vår uppfattning av M:s syn på Kristi verk. Vad R:s framställning beträffar, har den i flere avseenden lidit av att han uteslutande bygger på Symp.

konceptionen,¹² om inkarnationen fattas på antytt sätt, då de i själva verket äro konstitutiva faktorer på vars utarbetande M. använder mycken möda. Härtill foga sig andra, som tränga sig på, om man direkt fattar vad M. har att säga om Kristi verk i sikte.

HARNACK talar som nämnts på ett ställe om »eine physisch-magische, im Moment der Menschwerdung vollzogene Erlösung» (Dg. I, s. 545) och när han (ib. s. 562 noten) vill fritaga Ireneus från att helt ha hamnat i soteriologisk naturalism sker det med den motiveringen, 1. att han ej blir stående vid människovardandet utan »erst in dem Leiden und Tod Christi das Heilswerk vollzogen sieht, also von Christi Seite eine *Leistung* in's Auge fasst». 2. Vid sidan om föreställningen om det som en mekanisk följd av människovardandet skeende förgudandet av människosläktet står den (apologetiska) om att Kristus som lärare ger den fulla gudskunskapen och styrker människans frihet, och att frälsningen endast kommer dem till godo, som anamma den av Kristus skänkta kunskapen och som efterlikna honom i ett heligt liv. Intressant är här att se, hur »människovardandet» av allt att döma skarpt avgränsas (Moment der Menschwerdung) från Kristi liv och lidande och död. Lidandet och döden äro »eine Leistung». Men människovardandet? Det här konstaterade isolerandet av »människovardandet» är nu något som präglar hela grundsynen på inkarnationen, vilkens betydelse faktiskt begränsas till detta »Moment». Tanken på inkarnationen måste på detta sätt och med den tolkning, man ger den, komma att stå i motsättning till varje tanke på en avgörande betydelse av Kristi död och f. ö. hela hans verk. Har »im Moment der Menschwerdung» gudomliggörandet av människosläktet skett och övergår det mekaniskt på den enskilde, ja, vartill tjänar då ordandet om lära, liv, död och uppståndelse? Ej underligt om man konstaterar

¹² Den eskatologiska synens betydelse har inom dogmhistorien ofta funnit en alltför styvmoderlig behandling. Ett gott exempel härpå utgör J. F. BETHUNE-BAKER, An introduction to the early history of christian doctrine, i vars index man förgäves letar efter ett ord som resurrection eller eschatology. Jfr BRUNNER, Der Mittler, s. 225¹. Ett försök att klarlägga dess betydelse för M:s etiska ideal har nyligen gjorts av ERNESTO BUONAIUTI i en uppsats »The ethics and eschatology of Methodius of Olympus». (Harv. Th. Rev. Vol. XLV, n:r 3, juli, 1921.) Kombinationen är beaktansvärd.

disparata tankegångar, ty de grekiska fäderna ha verkligen ej begränsat sig till detta förmenta »Moment», utan betona även andra sidor av frälsningsverket. Men då reser sig ovillkorligen problemet, om ej den uppenbara slitning, som ovan skisserade tankegång rymmer inom sig, snarare har sin grund i deras moderna uttolkares bristande förståelse än i en i deras teologi rådande hjälplös och rådvill förvirring. Högst egenartade te sig de åsyftade tolkningarna, om man betänker, att ju enligt dessa det som frälsningen befriar från skall vara speciellt döden (kroppens). Här influerar helt visst, vad man skulle kunna kalla infusioteorin.¹³ Med den gudomliga naturen flyter i människovardandets ögonblick en ny odödlig substans in i den mänskliga och förvandlar denna.

Såvitt vi se rätt, vilar hela denna konstruktion på ett totalt misskännande av arten av de tankebanor, man sökt tolka. Vi tänka härvid främst på det material Methodius' skrifter erbjuda, vilket emellertid på denna punkt knappast företer någon säregen originalitet. Om vi blicka tillbaka på de ovan behandlade partierna av hans skriftställarskap, peka de knappast i den riktningen. Vi få höra, hur Kyrios, Logos, Arkistrategen, Herden (Symp. III, 6) har lämnat änglarnas himmelska skaror och kommit ned i detta liv liksom herden lämnar de nittionio fåren för att söka det ena förlorade.¹⁴ Han har iklätt sig den nyskapta människan, Adam, och besegrar genom denne djävulen, upplöser domen, synden och förbannelsen. Grunden till frälsningen ligger givetvis i att Logos kom ned till de förlorade och gick in i deras villkor, i »människovardandet», om man så vill, men det vore helt missvisande att på något sätt isolera detta från livsverket. Tänka vi på föreställningen, att den andre Adam genom sin lydnad gör om intet den förste Adams verk, så är visserligen »människovardandet» en förutsättning härför, men att Logos' verk = den andre Adams skulle vara något betydelsefullt strider ju mot hela tankegången. Logos stiger ned för att i människan utföra verket, det är, såvitt vi ej se alldeles fel.

¹³ Jfr A. VON HARNACK: »die göttliche Natur muss einströmen». Das Wesen des Christentums, s. 145.

¹⁴ Jfr F. J. DÜLGER, IXΘΥC, 2, s. 466 ff. angående Logos-Herden och den exegetiska tradition, som knyter sig till liknelsen om det förlorade fåret.

tankegången. Och när M. stannar vid speciella sidor av Kristi verk, så går tanken mer än en gång till den »Leistung»,¹⁵ som lidandet och döden utgöra enligt det från Harnack anförda citatet. I den bön, som avslutar De res. III, heter det »Du hast gesandt dein uns zur Wahrheit unterweisendes Wort vom Himmel, welches, leidenslos seiend, diesen viel leidenden Leib durch deinen Willen annahm, auf dass durch Leiden das Leidenslose wegen des Leidenskampfes den Leiden ein Leiden geworden von den Leiden befreie, und durch den Tod des Todlosen ein Tod dem Tode erfunden den Tod auslösche, dass das Sterbliche in die Unsterblichkeit und das Leidentliche in die Leidenslosigkeit wegen deiner Barmherzigkeit verwandelt werde».¹⁶ Kristus har dött »damit er die vom Tode Gehaltenen befreie» (De res. III, 21, 11). τοῦτω τὰ πάθη τῷ σχήματι (korset) ὑμβλυνται, πάθος παθῶν διὰ τοῦ παθεῖν γενόμενος καὶ θάνατος διὰ τοῦ θανεῖν θανάτου, οὐ χειρωθεὶς ὑπὸ θανάτου, οὐδὲ ἀλγυνθεὶς ὑπὸ πάθους. ... ἡττήθη τε τελέως ὁ θάνατος εἰς ἀφθαρσίας ἐκτύπωμα ἀνασταυρωθείσης τῆς σαρκός (C. Porph. III, 4, 5). ἔθανεν ἀθανάσιαν τῷ θνητῷ ποριζόμενος (ib. II, 2). Vi erinra också om det ovan citerade ur De cib. 11, 4 »... durch deren Tod alle

¹⁵ Man kan ju fråga sig, varför ej »människovardandet» är »eine Leistung». De gammalkyrkliga fäderna ha i varje fall förmått att häri se Guds kärleks verk med de förtappade. Menar Harnack, vilket knappast klart framgår, att »människovardandet» ej kan ses som ett *mänskligt* verk, så är det ju givetvis ofrånkomligt, men då blir också slutsatsen ofrånkomlig: Fattas endast *Gud* såsom verkande frälsningen, då är det fråga om naturalism, men tack vare att Ireneus även tar sikte på Kristi, som *mänsklig* prestation fattade, lidande och död, undgår han den lurande faran. En minst sagt olycklig terminologi! F. ö. varför är »döden» såsom sådan eller ens fattad som mänsklig prestation mindre misstänkt för att gynna »soteriologisk naturalism» än »människovardandet»? Allt beror väl dock ytterst på i vilka kategorier, man tolkar resp. »moments» betydelse, och hur man tänkt sig deras frälsningsverkan.

¹⁶ Jfr härtill de parallellställen BONWETSCH anför i noten och till GREGORIUS THAUMATURGUS, Ad Theopompus, J. K. MOZLEY, The impassibility of God, s. 63 ff. I sin monografi Die Theologie des Methodius, s. 91, uttrycker Bonwetsch den förmodan, att vi här möta »einen in der kirchlichen Theologie überlieferten Gedankencomplex, der auch schon im liturgischen Sprachgebrauch einen Ausdruck gefunden» och hänvisar bl. a. till Apost. Const. VIII, 12, till det Additamentum till Alexander av Alexandrias(?) skrift De anima et corpore, som återfinnes hos Migne 18, sp. 606 och till Atanasius' festbrev.

Heiden vom Tod losgekauft worden sind».¹⁷ Dylika satser göra det alldeles ogörligt att knyta frälsningen speciellt till det isolerade människovardandet, desto omöjligare ju mer ensidigt man gör gällande, att den utgöres framför allt av en frälsning från döden. Ty här är det uppenbart, att när M. differentierar mellan de olika momenten i den Logos' gärning, som betecknas av människovardandet, jordelivet, död och uppståndelse och ej helt enkelt talar i allmänna ord om att Logos »stigit ned» till oss o. dyl., så är det ej »människovardandet» isolerat för sig, som hans tanke stannar vid, allraminst när det är fråga om frälsning från döden. Då går hans tanke till Kristi död och uppståndelse. Men en nödvändig förutsättning för detta verk är ju givetvis människovardandet. Ty hade Kristus ej blivit människa hade ju bl. a. det »passandes» kategori ej fått vad den tillkom. Att skilja mellan »människovardandet» och »verket» synes oss lika olyckligt, som att dra en gräns mellan herdens »uppsökande» av det förlorade fåret och hans »räddande» av det. Utsagor om att Logos »antog vår gestalt», »bar kött», »blev människa» för att frälsa och uppväcka oss, vilka ju ej äro något enastående, måste, synes det oss, tolkas därhän, att dessa uttryck i sig sluta hela den enhetliga gudsgärning, som omfattar människovardandet, liv, död och uppståndelse, den gärning, som vi som helhet åsyfta, när vi i det följande tala om inkarnationen.¹⁸ Däremot ge de ej på något sätt uttryck åt ett undanskjutande av t. ex. Kristi döds betydelse. Ett exempel. I De res. II, 18, 8 talas det om att Kristus »bar sarx». Guds son gör intet περισσῶς. οὐκ ἄρα ἀνωφελῶς τὴν »μορφὴν» τοῦ »δοῦλου» ἀνέλαβεν, ἀλλὰ πρὸς τὸ ἀναστήσαι καὶ σῶσαι. Så följer en detta explicerande sats, som lägger lika tonvikt på två »moment»: ἀληθῶς γὰρ ἄνθρωπος ἐγένετο καὶ <ἀληθῶς> ἀπέθανε, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν, ὅπερ ἔστιν οὐ. Men μορφὴν

¹⁷ Jfr också De cib. XII, 7—8. Att tanken på dopet så ofta denna tid knytes till just tanken på Kristi död, är ytterligare ett bevis på att den ej trätt i skymundan.

¹⁸ Denna tolkning överensstämmer med den principiella utredning av inkarnationstankens kristna innebörd G. AULÉN ger i Den allmänliga kristna tron, s. 249; jfr också AULÉN, Det inkarnerade ordet i festskriften till E. Billing, isht s. 6: »Inkarnationen är alltså icke bara något som hänför sig till 'människoblivandet', utan därutöver något som hänför sig till Kristi livsverk i dess helhet», och Den kristna försoningstanken, s. 58, där samma syn utvecklas med hänsyn till Ireneus' teologi.

τοῦ δούλου ἀνέλαβεν i r. 6 är = σάρκα ἐφόρεσε r. 4 och ἄνθρωπος ἐγένετο r. 1 s. 370. Det synes oss ofrånkomligt att dessa tre uttryck bäst förstås som inkarnation i den betydelse vi ge ordet, under det i den explicerande satsen ἄνθρωπος ἐγένετο torde ha en snävarare betydelse, ev. »människovardande». Enligt den syn vi här utvecklat, går det ej att isolera döden från inkarnationen. Snarare skulle man kunna säga, att den är en del av inkarnationen.

Vid behandlingen av Athanasius' teologi få vi tillfälle att ytterligare beröra frågan, men redan här vilja vi peka på en tendens, som förefinnes, att beträffande frälsningen i Kristus låta varje »moment» i vårt liv motsvaras av ett i Kristi. Genom »das Leiden» har Kristus befriat från »das Leiden», genom döden från döden. Det är bl. a. denna parallelliseringstendens, som gör, att konstruktionen i den s. k. »fysiska» tolkningsteorin enligt vår mening ter sig så våldsamt. Att samtidigt så starkt betona, att frälsningen är en frälsning från *döden*, och att den sker genom »människovardandet» med förringande av Kristi döds betydelse, är inför ovan vidrörda parallellisering, som på det intimaste sammanhänger med Adam-Kristus-»spekulationen», vars centrala plats i den grekiska teologin näppeligen kan bestridas, en så våldsamt misstolkning av ofrånkomliga textvittnesbörd, att det förvånar. Lämnar man den »fysiska» inställningen, blir det i varje fall mera sammanhang. Därför att döden är en av fördärvsmakterna, därför går också Kristus i döden, och därför finna vi otvetydiga och ofrånkomliga vittnesbörd om att man stannat inför Kristi döds betydelse. Men döden är ej den ende fienden. Hela människan har lagts under tyrannernas välde. Därför stannar man ej endast vid döden utan hela inkarnationen får sin betydelse. Tanken är tydligen den att Logos antagit hel och full mänsklighet och i människans alla »moment» manifesterat den gudomliga makten. Han uppsöker fienden på varje plats, där den satt sig fast, skulle man också kunna uttrycka saken, om man håller kampmotivets toner i minne. Även om man utgår från den ovan (s. 185) hos v. Harnack framlysande karakteristiken av den »soteriologiska naturalismen», så visar sig denna etikett således ej motsvara de tankar, vi mött hos M. angående frälsningen.

Ännu mer missvisande blir den tolkning, vi vänt oss mot, om

man tar hänsyn till vad man skulle kunna kalla den fortsatta inkarnationen. Vi skola här ej gå in på en skildring av »det kristna livet»¹⁹ i dess helhet, ja, ej ens frälsningstillägnelsen, vägen till odödligheten så som dessa tankekomplex möta i M:s skrifter utan endast stanna vid ett par karakteristiska tankar, vilka visa, att »frälsningen» ej endast är något som skett i Kristi fullbordade livsverk här på jorden utan något som han såsom den levande fortsätter allttjämt i den enskilde. Ty detta bevisar, att man denna tid ej låtit frälsningsverket i Kristus och frågan om, hur detta kommer den enskilde till godo, stå helt oförmedlade vid sidan av varandra enligt schemat: naturalism balanserad av moralism. Detta duger ej längre. Man har tänkt sig stå i ett aktuellt religiöst förhållande till den levande Herren, vilken alltfört verkar frälsningens verk, det är den sida av saken som vi ej ansett oss kunna gå förbi vid en teckning av frälsningsverket. Tanken på relationen mellan den enskilde och Kristus står emellertid hos Methodius i det intimaste samband med tanken på kyrkan. »Denn zu verkündigung die Fleischwerdung des Sohnes

¹⁹ Med rätta framhåller BRUNNER i *Der Mittler*, s. 224, att det, om det verkligen handlade om en »fysisk» verkan, vore meningslöst att tala om »eine subjektive Vermittlung». Vad B. där säger beträffande Ireneus' teologi, gäller även Methodius. Att vi här avstå från att utförligare behandla »det kristna livet» i dess olika gestaltningar hos våra förf., beror ej på en underskattning av betydelsen av de problem som knyta sig till denna av dogmhistorien tyvärr alltför förbisedda sida av deras teologi. Tvärtom är anledningen den, att vi funnit, att de äro så rika och omfattande, att de med fördel torde ägna sig för en speciell undersökning. Trons, kunskapens, skådandets, askesens och reningens betydelse och plats i den grekiska teologins historia äro ännu, för att nämna några nära till hands liggande exempel, problem, som kräva omsorgsfulla specialundersökningar. En rätt förståelse härför torde ha varit svår att ernå, så länge man fasthöll vid den fysiska aspektens dominerande inflytande, liksom man också helt visst, om man mer målmedvetet analyserat ifrågavarande problem, skulle ha funnit rikliga tecken på att åtskilligt i denna syn på tingen vore i behov av revision. Vi erinra om det ofta återkommande betonandet hos M. av skriftstudiets betydelse, (»mit Worten wie mit Medicamenten stillend den Schaden», »die Krankheit durch die Gesänge des Evangeliums 'zu heilen'». De lepr. 1, 3 och 3, 2), och de regler han ger för botlivet (jfr N. BONWETSCH, *Über die Schrift des Methodius von Olympus*: »Vom Aussatz» och L. FENDT, *Sünde und Busse in den Schriften des Methodius von Olympus*) och själavårdande praxis, vilka knappast tala för den fysisk-magiska aspektens dominerande betydelse.

Gottes von der heiligen Jungfrau, nicht aber ebenso zu bekennen, dass er auch in die Kirche als in sein Fleisch komme, ist nicht vollkommen. Denn es muss ein jedes von uns nicht nur seine Parusie in jenes heilige Fleisch bekennen, welches von der reinen Jungfrau ward, sondern auch eine gleiche in den Geist eines jeden von uns» (De sang. 8, 2). I Symposium utvecklas dessa tankar utförligast, särskilt i det tredje och åttonde talet. Vi vända oss först till en analys av de tankar, vi finna på det första av dessa ställen för att så komplettera dem med M:s övriga bidrag till belysande av ifrågavarande problem. Efter de utredningar om den andre Adam (Symp. III, 1—7), som vi ovan behandlat följa dessa (ib. 8 ff.) såsom den naturliga konklusionen, redan det ett tecken på, hur innerligt sammanhängande de i själva verket äro. Ur Symp. III, 8 anföra vi ett längre citat, då det i ostyckad form ger ett betydligt mer levande intryck än en direkt analys. »Därför skjuter aposteln rätt på målet, när han hänför det som sagts om Adam på Kristus. Så torde det också bäst passa, att kyrkan är född av hans ben och kött, kyrkan för vars skull Logos lämnade Fadern, som är i himlarna, och kom ned för att hålla sig till sin hustru och insomnade i lidandes- extasen, i det han frivilligt dog för henne, 'för att själv framställa åt sig kyrkan härlig och felfri, i det han renade henne genom badet' till att mottaga den noetiska och saliga säd, som han själv sår, i det han talar och planterar i förnuftets djup, under det kyrkan likt en kvinna upptar och bildar den till att föda och fostra dygden. Härigenom uppfylles på ett träffande sätt ordet 'varen fruktsamma och föröken eder', i det den för var dag växer till i storlek och skönhet och mängd genom det intima umgänget med (σύνεσις) och gemenskapen med Logos, vilken även nu kommer ned till oss och faller i extas vid hans lidandes anamnes (κατὰ τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους). Ty på annat sätt kunde ju kyrkan ej alltfört bli havande och pånyttföda de troende 'genom pånyttfödelsens bad', om ej också för deras skull Kristus, utblottande sig för att som sagt kunna fattas genom lidandets upprepning (χωρηθῇ κατὰ τὴν ἀνακεφαλαίωσιν τοῦ πάθους),²⁰

²⁰ OTTO AHNFEIT har i förordet till Normann-Lundbergs arbete om Methodius uttryckt en förmodan, att med lidandets anamnes här åsyftas mässoffret. Nu är det emellertid tvivelaktigt, om här överhuvud är fråga om tanken på nattvarden. Det är visserligen sant, att anamnesistanken

åter doge i det han stiger ned från himlarna och i det han håller sig till sin hustru, kyrkan, erbjöde en viss kraft ur sin sida, för att alla som äro grundade på honom skola växa upp, de som äro födda genom dopets bad och hava mottagit av hans ben och kött, d. v. s. av hans helighet och härlighet. Ty den som säger att vishetens ben och kött äro insikt (σύνεσις) och dygd säger fullständigt rätt, och att sidan det är 'sanningens ande', parakleten av vilken de upplysta bli delaktiga och så som det sig anstår pånyttfödas till odödlighet. Och det är omöjligt att någon har del i den helige ande och räknas som Kristi lem om ej Logos först kommit ned också i honom och fallit i extasens sömn, för att även han, fylld med ande, skulle få del i förnyelsen och återställelsen efter att ha uppstått tillsammans med den som fallit i sömn. Ty det torde med rätta kunna kallas Logos' sida, 'sanningens ande', den sjufaldiga enligt profeten, av vilken Gud tog efter Kristi extas, d. v. s. hans människovardande och lidande, och beredde en 'hjälpärinna' åt honom, nämligen de själar, som äro trolovade och förmälda med honom». Om vi stanna här och söka fixera, vad M. vill ha sagt i denna i många avseenden dunkla allegoriska utläggning av genesisberättelsen sammankopplad med Ef. 5, så gäller det givetvis att söka bortse från de krasst åskådliga bilder som M. här liksom mångenstädes annars utan minsta pryderi nyttjar och i stället se till, vilket innehåll han själv ger dem.²¹ Det första vi observera är *kyrkotankens* roll. Kristus

är något, som vi äro vana att knyta till nattvardsfirandet och att ἀνάμνησις τοῦ πάθους är en terminus technicus, som pekar i denna riktning, men om man erinrar sig, hur vanlig förbindelsen mellan Kristi lidande och död och dopet denna tid var, (ett belysande exempel härpå från något senare tid ger Cyrillus av Jerusalem i sin andra mystagogiska katekes, där det just är tanken på Kristi lidande och död och dopet som en μίμησις, en κοινωνία i hans död och uppståndelse, som dominerar. Jfr också Methodius, De cib. XII, 6) och på föreliggande ställe alldeles påtaglig, synes det oss knappt nödvändigt, att M:s tankar gått i denna riktning, utan att lidandets anamnes och anakefalaisios här åsyfta dophandlingen. Skulle M. ha haft nattvarden i tankarna, blir tankegången mer än troligt konfus, även om man är van med åtskilligt i den vägen. Skulle emellertid så vara, så torde meningen närmast vara den, att de troende i nattvarden bli på nytt delaktiga av samma gåva som i dopet. Jfr Symp. VIII, 6.

²¹ NORMANN-LUNDBERG, vilken är synnerligen mån att betona, hur M:s tankar här gå i »mystisk-naturalistisk» (ss. 56, 57), »mystisk-magisk» (ss. 57, 58) riktning, synes oss ha försyndat sig mer än lovligt mot denna ele-

har kommit till jorden för kyrkans skull, hans ankomst hit och hans lidande och död ha kyrkogrundande betydelse. Men han

mentära insikt. M. här, heter det s. 57—58, utvecklat det mystiska i Pauli framställning »i mystisk-naturalistisk riktning genom att indraga fantastiska spekulationer från Gen. 2, därur berättelsen om, hur Gud lät en tung sömn falla öfver mannen och därunder tog af hans reffen och skapade den första kvinnan, uttages och, tillämpad på den andre Adam, på ett egendomligt sätt inväfves i framställningen, hämtad ur Efes. br. V. — Vad som skett i den förste Adams historia upprepar sig i den andres. Gud har låtit dödslidandets tunga sömn falla öfver Kristus och tog därunder och skapade af hans sida (den helige Ande) Kristi brud och den nya mänsklighetens moder, kyrkan. — Så har äfven lidandets handling dragits ned under naturalistiska betraktelsens synpunkt. Lidandet är för Kristus en sömn, en dvala, hvarur han i uppståndelsen vaknar. De ethiska tankar om förhållandet, mellan brudgum och brud från Efes. br. V blifva, när de i fråga om handlingens förlopp vilja arbeta sig fram, beröfvade sin ethiska halt genom att äfven de dragas in under en betraktelse, där natursidan i detta förhållande starkt framträder.» En dylik utläggning synes oss visa föga förståelse för den allegoriska tolkningens karaktär. Det är riktigt att lidandet (f. ö. ej endast detta τὴν ἔκστασιν = τὴν ἐνανθρώπησιν καὶ τὸ πάθος) betecknas som en »sömn», men detta har sin naturliga förklaring i parallellen till Adams »sömn» i den text, som utlägges. (I denna är också förklaringen till »extasen» att finna. Septuaginta har nämligen detta ord (ἐκστασις) i Gen. 2: 21. Jfr bl. a. L. GINZBERG, Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Litteratur, s. 118 f.) och det är fullständigt omotiverat att härav dra några slutsatser om en naturalistisk betraktelse. Att det verkligen är Adams »sömn» och ej någon djupare liggande orsak, som är anledning till samma beteckning för Kristi verk, framgår av att denna benämning är något helt singulärt, som ej spelar den ringaste roll i M:s teologi i övrigt. F. ö. är det mycket möjligt, att M. här är beroende av gammal exegetisk tradition. Hos TERTULLIANUS möta vi i De anima 43 samma tanke även där i förbindelse med Adams sömn: si enim Adam de Christo figuram dabat, somnus Adae mors erat Christi dormituri in mortem, ut de iniuria perinde lateris eius uera mater uiuentium figuraretur ecclesia, och hos IRENEUS möta vi i en allegorisk utläggning av berättelsen om Lots döttrar Gen. 19 samma tanke om Kristi död = sömn, förebildad i Lots sömn. C. Haeres. IV, 31, 2. Jfr härtill LOOFS, Theophilus von Antiochien, s. 107. F. ö. även om man bestrider, att det är den allegoriserande metoden som föranlett terminologin — vilket vid intet av de anförda ställena torde kunna ske — så är det ingen anledning att därför tala om »naturalistisk betraktelse». Att kalla döden för en sömn — gravplats heter κοιμητήριον — var kristligt bruk (se bl. a. DÖLGER, IXΘC 2, s. 403) och det vore i och för sig väl föga märkvärdigt om samma form en och annan gång hade använts om Kristi död. — Lundbergs exeges torde kunna tjäna som ett exempel på, varthän det av BRUNNER,

lever fortfarande i daglig gemenskap med kyrkan, modern, befruktande henne genom de ord han sår i förnuftets djup, och kyrkan föder och fostrar så »dygden». I och genom kyrkan som modern födes den enskilde i *dopet* till det nya livet. Logos stiger ned liksom en gång i Kristus i den enskilde, och vad som skedde då upprepar sig i den enskildes liv. Det är de paulinska tankarna om dopet som ett dop till Kristi död, som av allt att döma föresvävat M. Hela denna tanke är på det närmaste förknippad med tanken på sanningens ande, den helige ande. De döpta få del av *sanningens ande*, den är det Logos' »revben», varav den nya födelsen sker, den är den »livets säd» (Symp. III, 9),²² som Logos sår i människans inre, den få de del av, när Logos stiger ned i dem och födas så till odödlighet.

Methodius' kyrkotankar äga kanske ej en systematiskt avklarad form, men huvudtendensen torde man dock allmänt kunna formulera så att de alla vilja ge uttryck åt det gudomligas nyskapande, nyfödande och fostrande karaktär. I Symp. VIII, 5 heter det om kyrkan »vår moder», att den är *δύναμις τις οὐσα καθ' ἑαυτὴν ἐτέρα τῶν τέκνων*. ... ἡ παρορμωμένη φωτίζεται δύναμις ἐν τῇ προφῆτῃ, ... κεραγότος αὐτῇ τοῦ πνεύματος, ... ἔστιν ἡ ἐκκλησία. Från alla håll skola efter uppståndelsen hennes barn strömma till henne; hon fröjdar sig, emedan hon är klädd i Logos' glans som

Der Mittler, s. 222 f. påtalade schemat »etisk»—»naturalistisk» kan föra, om det skall användas som slagruta vid uppsökandet av de djupare källådrorna i den teologi, varom här är fråga. En viss sanning ligger ju i att natursidan i förhållandet mellan brud och brudgum framhäves på ett sätt, som ej låter de »etiska tankarna» framkomma, och så torde man ej heller kunna fänga vad detta förhållande enligt M. vill *förebilda* — härom är det ju fråga — i »etiska» kategorier. Lundberg framhäver med rätta, att Gud tänkes *skapa* kyrkan »av den helige Ande», men när han så tar detta till anledning att stämpla uppfattningen som naturalism, är det en högst olycklig terminologi, som mer fördunklar än förtydligar, vad som är M:s mening. Detsamma gäller slagordet »magisk», vilket alltför ofta fått göra tjänst som camouflage för en bristande förståelse av för oss svårtydda tankar. Låt vara att i denna tids tankeliv mycket finnes, som vi ha svårt att helt förstå, men något förtydligande innebär alltför sällan dylika onyanserade etiketter från den religionsvetenskapliga allmänningen.

²² Jfr IRENEUS IV, 31,2 hic vitale semen, id est, Spiritum remissionis peccatorum per quem vivificamur, ... semen patris omnium, id est, Spiritus Dei, och LOOFS, Theophilus von Antiochien, s. 107^a.

i en klädnad.²³ Genomgående betonas även här i åttonde talet, att kyrkan är modern, som åt Kristus föder barnen. Hon ligger i vånda och föder psykikerna som pneumatiker μέχριπερ ἂν «εἰσεέλθῃ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν» (k. 6), kvinnan i Apokalypsen 12 är kyrkan, som är havande med de döpta, födslovåndan är dopakten (k. 7). Emellertid kan tanken också föras dithän, att kyrkan icke pånyttföder den enskilde åt Kristus, utan i den enskildes hjärta (k. 11) föder Logos. Det är en mångfald tankar, som redan mött. Kristus stiger ned för kyrkans skull, den är kött av hans kött och ben av hans ben, han befruktar henne med livets säd, skänker anden, men detta sker, i det han på nytt träder i gemenskap med och ger sig själv ut för henne. Är det för djärvt att i tanken om kyrkan som en för sig bestående dynamis, sakligt sett, se ett uttryck för samma sak, för andens nyfödande kristusverk med den enskilde? I varje fall är det ju samma process, som skildras i Symp. III och VIII, ehuru på det förra stället Kristi, Logos' aktiva ingripande och andens givande framhävas vid sidan om kyrkans mottagande, under det på det senare kyrkan såsom dynamis-modern helt dominerar. R. SEEBERG (Dg. I, s. 634) säger om den senare föreställningen: »die uralte Vorstellung, dass die Kirche eigentlich der heil. Geist ist, schimmert hier durch», och hänvisar till 2 Clem. 14,²⁴ där kyrkan framträder som preexistent, pneumatisk och de troendes moder. Detta ställe visar, hur tidigare i den urkristna föreställningsvärlden Kristus och kyrkan praktiskt kunde inta varandras plats.²⁵ Något av samma tendens möter ju i de ovan antydda tankarna hos Methodius.²⁶ Om det än är kyrkan-

²³ Jfr härtill och till tanken på kyrkan-modern DÖLGER, IXΘΥC 1, s. 103 ff. med där givna hänvisningar bl. a. till Hippolytus. I samma arbete 2, s. 487 f. korrigerar förf. sin tidigare tolkning av παρθένος ἀγνή.

²⁴ Jfr till detta ställe, förutom SEEBERG Dg. I, s. 141, F. KATTENBUSCH, Der Quellort der Kirchenidee, s. 50 och s. 158, vilken ger en ingående analys av det. HARNACKS tolkning (Dg. I, s. 615) har föga fog för sig. Även BONWETSCH, Die Theologie des Methodius von Olympus, s. 100 påpekar beröringen med äldre tankar, där anden och kyrkan egentligen äro identiska och hänvisar till Tertullianus, De pudicitia 21, enl. ROBERTS, The theology of Tertullian den sista av Tertullianus' skrifter, och således tillhörande hans montanistiska period.

²⁵ KATTENBUSCH, o. a. a., s. 158.

²⁶ Så kan M. i samma kapitel, som han talar om att Kristus dödats

dynamis, än Logos, än pneuman, som speciellt framhävas vid teckningen av det nya livets uppkomst, så vilja de helt visst alla vara uttryck för samma sak, det gudomliga livets omdanande aktivitet i människan.²⁷

Men även om kyrkan är en kraft »för sig», så är den dock något som på det intimaste är knutet till de troendes religiösa liv. I omedelbar anslutning till det långa citat ur Symp. III, 8, vi ovan anförde, fortsätter M. med att säga, att skriften ofta kallar τὸ ἄθροισμα καὶ τὸ στίφος τῶν πεπιστευκότων för ἐκκλησία i det de som i sina framsteg (προκοπή) äro fullkomligare, sammanfattas εἰς ἓν πρόσωπον καὶ σῶμα τὸ τῆς ἐκκλησίας. Vad som konstituerar dessas egenskap av kyrka är, att de genom sin rening och tro ha blivit dögliga att vara Kristi »hjälp», de ha mottagit »lärans rena och fruktbara säd» och medverka såsom hjälpare i förkunnelsen till de övrigas frälsning. De som äro mindre fullkomliga bäras av de fullkomligares själar, som det ofödda barnet i moderns sköte, tills de i sin tur ha blivit till »kyrka» och medverka till andra barns födelse i det de i själens sköte förverkliga Logos' vilja. Ett exempel på detta är Paulus (k. 9). Ananias förkunnade evangelium för honom i dopet, men när Paulus »blivit man», blev han Logos' brud och hjälp, mottog livets σπέρματα och blev till kyrka och moder, ὠδίνων καὶ αὐτὸς τοὺς δι' αὐτοῦ τῷ κυρίῳ πεπιστευκότας till dess Kristus tog gestalt i och föddes i dem. Här visar det sig tydligt, hur »kyrkan» ter sig som en fortsättning av Kristi frälsande gärning. Den som har mottagit »lärans säd», han skall ock föra den vidare. Frälsningen är ej något, vilket endast angår individen. Har Kristus stigit ned i honom, har han sått sina ords säd i hans hjärta, har anden blivit given, så har härmed en kraft blivit skänkt, som alltfört vill verka frälsningens kristusverk. Vi tro ej, att det föreligger

draken, (Symp. VIII, 12) några rader tidigare säga ἡ ἐκκλησία νικήσασα τὸν ὄφιν. Liksom han talar (ib. VIII, 13) om att »efterlikna» Kristus, så kan han också (ib. VIII, 12) tala om att μιμεῖσθαι τὴν μητέρα.

²⁷ Det synes oss illa passa till de berörda tankarna, när HARNACK, Dg. II, s. 112, säger om de grekiska fäderna: »Sie (die Kirche) gehört nicht in das Gefüge der Lehren von der Erlösung. Und das ist nicht auffallend. So wie das Heilsgut gefasst ist, war ein religiöser Begriff von der Kirche gar nicht zu gewinnen. Gott, die Menschheit, Christus, die Mysterien, der Einzelne — in diesen Factoren ist alles enthalten.»

någon motsats mellan tanken på kyrkan som en »för sig» existerande dynamis och de sist ur Symp. III, 8—9 refererade tankarna. Vi möta här, om vi ej misstaga oss, samma dubbelsyn, som vi ideligen mött i den grekiska teologin, samspelet mellan objektivt och subjektivt. Kyrkans födande av barnen kan skildras som något som sker genom förkunnelse och dop (som mänskliga handlingar), de »produktiva» kristna äro »kyrka», men detta verk kan samtidigt ses som utgången från och skeende genom en objektiv makt (Kristus-anden-kyrkan). Detta har för M. ej inneburit någon motsägelse. Ja, när det heter, att i dopet Logos sår en »förnuftig och salig säd» »ὁπρωχων» så är det långt ifrån omöjligt, att detta tänkes förmedlat genom mänskligt medium. Är detta ett obevisbart förmodande, så kunna vi däremot hänvisa till Symp. V, 4, som ett exempel på, hur man har kunnat känna sig som organ och språkrör för den gudomlige Logos. Talarinnan säger där, att vid det rätta utläggandet av skriften är hennes tunga ett skrivstift, ett vishetens organ, med vilket Logos, Herren, evigheternas raske skrivare, skriver. I De sang. griper sig M. an med den föreliggande tolkningsuppgiften »dem Herrn vertrauend, dass er mächtig ist, in mir das Wort zu gebären ... so erzeugt auch in den Würdigen und Reinen der heilige Geist ein gutes Wort und göttliche Gedanken» (De sang. 1, 4).²⁸ Liksom här Kristus och anden äro tänkta såsom varande när de sina och verkande i dem vid skriftutläggningen, så verka de också deras karaktär av »kyrka». I den mån som de kristna äro lydiga organ för andens produktivitet, i den mån äro de också kyrka. Kyrkotanken är alltså, som vi sett, ett uttryck för det gudomligas alltjämt fortgående verk med människan, ett verk, som än framträder som Logos' än som Andens verk, än som Kyrkans.

²⁸ Att Anden förbindes med ordet, förkunnelsen, är en rätt vanlig tanke: »Nach dem grossen Tag der Auferstehung aber ist über die ganze Erde ausgegossen worden das Licht des heiligen Geistes, indem sie auf der ganzen Erde predigten von dem Wort der Wahrheit. — Die Verkündigung der Apostel aber, wie die Sonne aufgegangen, erleuchtete alle Dunkelheit des Herzens; es kam herab wie Tau die Weisheit des Vaters und löschte aus den 'feurigen Pfeil' der Schlange. — Die 'Reden' sind die Worte des Evangeliums, denn mit diesen Worten ist die Gnade Gottes zu uns gekommen.» (De sang. 9, 5—7.)

Denna växling kunna vi också iakttaga beträffande vad M. har att säga om *dopet*. I Symp. III, 8 skildrades (se ovan), hur i dopet *Kristus, Logos* stiger ned i den enskilde; om han ej gör detta, kunna de ej få del av *sanningens ande, den helige ande*. I Symp. VIII, 8 ger M. en sammanfattning av vad som sker i dopet. De som »upplysas» mottaga »τοὺς χαρακτῆρας καὶ τὴν ἐκτύπωσιν»²⁹ καὶ τὴν ἀρρενωπίαν τοῦ Χριστοῦ i det Logos' avbildsgestalt (τῆς καθ' ὁμοίωσιν μορφῆς) inpräglas i dem och födes i dem genom fullkomlig gnosis och pistis, så att i var och en av dem Kristus andligen (νοητῶς) födes». Därför är kyrkan havande till dess Kristus födes och gestaltas i oss »för att var och en av de heliga genom att ha del i Kristus må födas såsom Kristus». Ps. 104, 15 (Svenska bibelöversättningen 105, 15): »Kommen ej vid mina smorda» (τῶν Χριστῶν μου) syftar härpå, i det de som »blivit döpta till Kristus enligt andens delaktighet blivit liksom Kristusar». Sanningens Logos »inpräglas i de pånyttföddas själar». Han »födes i deras hjärtan» (VIII, 11).³⁰ Den förvandling, som de döpta genomgå i dopet genom den innerliga gemenskapen med Kristus, är dock ej något, det kan vara skäl att understryka gentemot den understundom framförda etiketteringen av dessa tankar som »magi»,³¹ som rör sig på det omedvetnas plan. Ordet av Fadern, som hördes vid Jordan, »du är min son, i dag har jag fött dig», framdrar M. för att belysa vad som menas med att Kristus födes. Son var han evigt, höjd över tiden. Det heter »du är» ej »du blev». »I dag har jag fött dig» syftar givetvis på att Fadern nu ville föda honom »också för världen, ὃ δὴ ἐστὶ πρόσθεν ἀγνοούμενον γνωρίσαι.» För dem som aldrig förnummit Guds mångfaldiga visdom är Kristus ännu ej född, ὅπερ ἐστὶν οὐδέπω ἐγνώσθη, οὐδέπω πεφανέρωται, οὐδέπω ἐφάνη. »Men om även dessa förnimma nådens mysterium, då födes han även för dem, när de omvända sig och komma till tro, κατὰ τὴν γνῶσιν καὶ τὴν σύνεσιν. Därför

²⁹ Angående dessa termer och de tankegångar, som här återspeglas, se F. J. DÖLGER, *Sphragis*, s. 19 ff. och framför allt ss. 111—119. Den karaktär de troende få, förhåller sig till Kristus som avbilden till urbilden, som sigillavtrycket till sigillet.

³⁰ Föga lämplig synes oss HARNACKS terminologi, när han inrangerar dessa tankegångar under rubriken panteism (Dg. II, s. 170).

³¹ Så LUNDBERG o. a. a., s. 59. Annorlunda BONWETSCH, *Die Theologie des Methodius*, s. 99.

säges kyrkan alltfört gestalta och föda Logos i de helgade» (ib. VIII, 9). Det var ju också i »gnosis och pistis» som i dopet Logos' avbildsgestalt inpräglades i dopkandidaterna. Att tron är något som konstituerar kyrkan och de kristnas liv, är något som ofta framhålles. Kyrkan vilar på de döptas tro heter det Symp. VIII, 6, liksom hon vilar på dopbadet som grund.³² NORMAN-LUNDBERG framhåller s. 59 att i de sist refererade tankarna ur VIII, 9 »kravet på subjektivitet» tränger fram tankar av »etisk halt» och söker konstruera upp en motsättning häremellan och den »rent av magiska verkan af dopet», som på flera ställen framlyser. N—L. anför Symp. VIII, 6, där det talas om deras tro, »som genom dopet renats från fördärvet» (τὴν φθοράν), De lepra XV, 4, varest katekumenerna omtalas såsom de som ännu ej genom dopet avlagt »die Kleider von Fellen», (alltså: döden) och slutligen De cib. XII, 5—6. Här är det fråga om att människan behöver hjälp till väljande av det fromma livet, »indem er durch diese Zeichen, welche sie zur Erneuerung haben, plötzlich in der Seele erleuchtet wird, wodurch durchaus die Sünde gereinigt wird. . . . so werden die gereinigt, welche »in den Tod Christi» getauft werden, der abwäscht die uns von der Über-

³² Utan att gå in på en närmre analys av trons innebörd och betydelse må det vara oss tillåtet att mer en passant hänvisa till några ställen, vilka visa att M. ej alldeles gått förbi denna sida av det kristna livet utan betraktar den som en oundgänglig del av detta. Symp. VIII, 4: »Må tron helt segra och dess ljus fördriva de onskans gyckelbilder, som sväva kring hjärtat». Symp. IX, 3: »Livets träd, — vilket nu kyrkan låter växa för alla, bär trons härliga och mogna frukt. Sådan frukt måste vi medföra, när vi på festens första dag framträda till Kristi domarsäte. Om vi ej ha sådan frukt även vi, skola vi ej kunna fira festen med Gud, vi skola ej enligt Johannes ha del i den första uppståndelsen. Ty livets träd är visheten, förstfödd av alla. — Den som ej tror på Kristus och ej märker, att han är 'begynnelsen' (τὴν ἀρχήν) och livets träd, i det han kan visa Gud sitt tält smyckat med de mognaste av mogna frukter, hur kan han fira festen? Hur skall han kunna glädja sig?» De res. I, 41, 4: »Synden tillbakatränges genom tron, så att den ej bär skadlig frukt». De res. I, 60, 2: Den besegrar synden, som »lutar sig till sofrosyne och pistis». De cib. 14, 3: »Bein' nennend die, welche von dem Glauben abgetreten sind und nicht gehören zu den Gliedern der Kirche, sondern sie sind abgehauen und gestorben und haben alle lebendige Bewegung verloren und sind beraubt des überaus zu ehrenden Hauptes, unsers Herrn». Att trons uppkomst och förkovran är ett verk av Gud, kan M. också ge uttryck åt. Se De lepra II, 1—4.

tretung bereiteten Schäden (Wunden)». Vari det »magiska» i dessa tankar skulle bestå, utvecklas ej vidare. Tanken synes oss vara, att vad Kristus genom sitt verk vunnit, kommer i dopet den enskilde till godo, eller rättare, om man ser den i samband med M:s tankar i övrigt, skänker den i dopakten närvarande Kyrios åt den som i tro sluter sig till honom, i det han själv träder i förbindelse med dopkandidaten. I stället för att förut ha stått i det genom den förste Adams fall skapade fördärvets tillstånd, träder han nu in i delaktighet i den andre Adams segergärning över synd och död. Så torde man få tolka den befrielse från synd och död, som dopet enligt anförda tankar ger. Tanken är givetvis ej den, att det ex opere operato skulle ske en förvandling med den troende, som ger denne en character indelebilis, vilken ställer honom utanför syndens och dödens välde. M. talar om som något givet, att även de troende synda (De res. I, 41, 2), bot är nödvändig och avfall möjligt (De res. III, 21, 9, och botförrordningarna i De lepra) och hans skrifter äro fyllda av de allvarligaste maningar till kamp mot synden och djävulen (Symp. VIII, 13). Erinra vi oss, vad som i denna avhandlings tidigare kapitel är sagt om död och uppståndelse, så är det oss klart att de döpta ej äga odödligheten som någon sorts övernaturlig habitus utan endast som förvissning att intet skall skilja dem från den kärlek, som är i Jesus Kristus, som det vissa hoppet om uppståndelse. Att M. uttrycker sig så att i dopet dödligheten avlägges, att människan i dopet »födes till odödlighet», (Symp. III, 8) synes oss ej strida häremot. Det är i och för sig ej märkvärdigare än att han (De cib. XIII, 6) om kropparna, som ha lämnat livet, kan säga att de äro »lebendig, sofern sie die Hoffnung der Auferstehung haben».

Har man alltså ägt ett starkt medvetande om att Kristus är när de sina genom anden och kyrkan, i dopets mysterium och i ordets studium och förkunnelse, så har man också känt sig stå i hans närhet i den »olympiska kamp» mot onskans makter, som är den troendes lott. Ty med lika intensiva och livliga färger, med vilka Kristi kamp och seger över tyrannerna målas, med samma drastiska åskådlighet skildrar Methodius de troendes strid med samma potentater. Se t. ex. Symp. VIII, 12—13. Det är karakteristiskt detta, att med hur starka ord han än talar om att Kristus dödat och tillintetgjort tyrannerna, så faller det honom

ej in, att detta skulle befria från fortsatt strid. Jfr De aut. XXI. Men han är medveten om att Kristus kämpar med människan (συμμαχήσαντος Χριστοῦ ib. VIII, 13) och att segern är beroende av att Kristus segrat (ib. VIII, 12).'

Av det föregående torde framgå hur olyckligt det är att framställa saken som om inkarnationen skulle ha inneburit en i »människovardandet» skedd och »mekaniskt» verkande förändring av mänsklighetens »natur». Ett problem ligger det dock däri, att å ena sidan M. onekligen framställer saken så, att Kristus »tillintetgjort», »dödat» tyrannerna, men att dessa det oaktat tydligen ändå driva sitt spel och att det för den kristne är nödvändigt att alltfört »besegra» dem. Vi skola, för undvikande av upprepning, spara den närmare diskussionen härav, tills vi i undersökningen indragit materialet från Athanasius, men vilja dock fästa uppmärksamheten på följande fakta: Genom inkarnationen ha synd, död, djävul etc. besegrats. Synd, död och djävul ha dock ej slutat att existera och utgöra ett allvarligt hinder för människorna. För de troende, vilka se framåt mot uppståndelsen, är det emellertid visst, att de en gång skola helt och för evigt vara undanryckta tyrannernas välde, då när Kristus i makt och härlighet skänker odödlighet åt de sina. De gåvor Kristus förvärvat måste »tillägnas» de troende under jordelivet, Kristus »föder dem till odödlighet», men detta ruckar ej på att de en gång måste dö för att på domens dag få del av uppståndelsens nådes- och kraftgärning. Att inkarnationen på något sätt skulle sättas i direkt relation till de icke troendes öde, ha vi ej påträffat något spår av. Tvärtom ha vi mött tanken, att för dem som ej förnummit »nådens mysterium» för dem är Kristus ännu ej »född».

Athanasius.

Athanasius' skrifter beteckna för vår kunskap om den grekiska teologins frälsningslära en av de allra betydelsefullaste källorna. Från honom stammar »the first complete and systematic treatment of the doctrine of the work of Christ».³³ Han har ägnat en särskild skrift, De incarnatione, åt ämnet, vilken i systematisk anordning av stoffet och tankarnas sammanhang vida överträffar

³³ R. S. FRANKS, A history of the doctrine of the work of Christ, I, s. 63.

det mesta, av vad vi från tidigare skeden äga kvar av den grekiska teologin. Det är kanske detta som har gjort, att forskningen med en sådan i stort enstämmig energi framhåvt, att för A. frälsningsläran är a och o, det centrala intresse utifrån vilket *hela* hans teologi är bestämd, den kritiska princip, som bestämmer och sörjar hans teologiska meningar i andra frågor. Ofta kombineras denna syn med ett framhävande av hur A., i motsättning till Origenes' och hans lärjungars kosmologiskt-spekulativa intresseinriktning, helt är praktiskt-religiöst orienterad. Nekas skall ej heller här, att hans teologi företer en mäktig koncentration kring några få bärande grundtankar av omisskännlig religiös karaktär, icke heller att dessa ej främst bäras av ett metafysiskt spekulativt intresse utan av ett praktiskt religiöst. Då vi i det följande komma att främst ta i sikte A:s frälsningslära, skulle vi emellertid vilja anmärka, att det synes oss, som om man kommit att betona frälsningssynpunktens dominerande roll på ett sätt, som, i synnerhet med den betydelse, man ger »frälsningen», hotar att undanskymma andra väsentliga sidor av hans teologi och i vissa fall rycker det hela i falsk dager. Hos GUSTAVE BARDY, Saint Athanase heter det s. 147, »Saint Athanase ne s'intéresse pas aux idées pures qui n'ont pas de répercussion dans la vie pratique. S'il s'oppose aux Ariens avec une inlassable énergie, c'est avant tout parce qu'ils lui enlèvent son Sauveur. Si le Christ n'est pas Dieu, ne cesse-t-il de répéter, comment donc l'homme sera-t-il racheté?» Att detta återger ett viktigt och centralt led i A:s tankar, är obestriddligt och allmänt erkänt och skall ej här på något sätt bestridas. Men diskutabelt är, om det är träffsäkert att beteckna det som det centralaste och djupast liggande. I varje fall kan det vara skäl att peka på ännu en tanke, som synes oss fullt ut lika betydelsefull. Kampen mot arianerna, åt vilken A. vigde hela sitt livs omutliga och aldrig vilande kamp, var ju ej endast, ja enligt vårt sätt att se kanske ej ens i främsta rummet, en kamp om frälsningsläran. Den rör i eminentaste grad direkt själva gudstanken. Arianerna ha ju den förmätna fräckheten att giva gudomlig ära åt något de förmena vara skapat, något som enligt A:s hela argumentation är rätt och slätt avgudadyrkan. Jfr H. M. GWATKIN, *Studies of arianism*, s. 2: »It (arianismen) maintained the unity of God by opening the door to polytheism. It upheld the Lord's divinity by making the Son of God a creature, and then worshipped him to

escape the reproach of heathenism». Även i denna A:s syn möter helt visst ett praktiskt-religiöst intresse, men detta är ej primärt bestämt av frälsningsfrågan. Det religiösa problemet, den religiösa frågan är för A. i väsentlig grad en fråga om den rätta gudsdyrkan och den rätta gudsbilden. Skarpt och obevekligt drar han gränsen mellan Skaparen och det skapade³⁴; för dem som utsudda den gränslinjen har han ej några försoningens och toleransens ord till övers. Därför att arianerna med sin skapade Logos tycktes honom blanda bort korten i denna kardinalfråga, därför äro de ärkekättarna, som i grund ej äro bättre än hedningar. Än te de sig för honom som dyrkare av det skapade, ja, som polyteister, — när han fattar deras teori om den skapade Logos i sikte, än som gudsmädare, — när han erinrar om hur de ej vilja erkänna Logos' hela och fulla, eviga gudomsväsen. »Hellre torde då ariusdårarne med rätta förtjäna förebråelsen för polyteism eller gudsförnekelse, emedan de prata om Sonen som en skapelse utifrån och så även om Anden som av det icke varande. Ty antingen skola de säga att Logos ej är Gud, eller att han är Gud, emedan det står skrivet så, men ej av Faderns eget väsen, och så införa många (gudar), i det de äro olikartade, om de ej t. o. m. äro av den djärvheten att påstå, att han kallas Gud genom delaktighet (κατὰ μετοχήν) såsom allt annat. Men även om de säga så, äro de lika gudlösa, i det de påstå Logos vara en av allt. Må aldrig något sådant falla oss in» (C. Ar. III, 15) »... men är Logos en skapelse och ett verk av det icke varande, så är han antingen ej sann Gud, då han är en av de skapade varelserna eller, om de av hänsyn till skrifterna kalla honom Gud, så måste de säga att det är två gudar, en skapare och en skapad, och tjäna två her- rar, den ene ovorden (ἀγέννητος) och den andre tillbliven (γεννητός)

³⁴ Jfr C. Ar. II, 23: Herren betjänades av änglarna »ὡς ἄλλοι παρ' αὐτοὺς ὄντι och tillbedes av dem οὐχ ὡς τῇ δόξῃ μελίζων, ἀλλ' ὡς ἄλλος παρὰ πάντα τὰ κτίσματα καὶ παρ' ἐκείνους ὄν, ensam Faderns egen son till sitt väsen. Ty om han tillbedes emedan han är större än dem i härlighet så måste var och en som är ringare tillbedja den som är större. Men så är det ej; ett skapat väsen tillbeder ej något skapat, men slaven sin herre och det skapade Gud. ... Gud ensam tillkommer tillbedjan.» Tydligare kan ej sägas ifrån, att förhållandet mellan Gud och allt skapat ej är ett förhållande som låter fånga sig i kvantitativa kategorier, det är ej ett kontinuerligt samband dem emellan, utan en kvalitativ differens. Gud är något sui generis.

och skapad, och ha en dubbel tro (δύο πίστεις),³⁵ en på den sanna Guden och en till den som är gjord och danad av dem själva och som kallas Gud. Och det är nödvändigt, att de så i sin förblindelse, när de knäböja för den ovordne, vända ryggen åt den tillblivne och när de komma till det skapade väsendet vända sig bort från Skaparen. ... Varför räkna sig då arianerna, som ha dylika tankar, ej till hedningarna? Ty även dessa dyrka ju, liksom de, det skapade framför den Gud, som skapat allt» (C. Ar. III, 16). »Likt hedningarna dyrka de det skapade framför den skapande Guden» (Ep. ad episc., 4). »Dessa, som säga att Kyrios är ett skapat väsen och såsom skapad dyrka honom, vari skilja de sig från hedningarna?» (ib. 13, jfr De sent. D. 2). Det är sant, att A., när han vill leda Logos' väsensenhets med Fadern i bevis, synnerligen ofta refererar just till att frälsningen annars vore en omöjlighet, men att därför reducera frågan till att egentligen endast gälla denna, är helt visst förhastat. A. placerar gärna arianerna i en klass för sig. Grunden framskymtar i C. Ar. II, 43. Han säger där, att arianismen är gudlösare än alla andra häresier och omnämner så vissa riktningar präglade av doketiska villfarelser. Dessa senare förneka, att Kyrios antagit sarx från Maria, att döden inträtt och påstå, att han μόνον ἐφάνη . . . καὶ ἐδόκει σῶμα ἔχειν. Nu kan det ju ej råda något som helst tvivel, att för A. en doketisk kristologi äventyrade, ja gjorde om intet frälsningen, så som han fattat den, men det oaktat gives det än värre häresi. Arianerna »εἰς αὐτὸν τὸν πατέρα φανερώς ἀσεβοῦσι. Ty ehuru de av skrifterna höra hans gudom omvittnad i Sonen såsom i en bild, smäda de sägande, att den är skapad». A. kan också inte endast argumentera utifrån Kristi gudom till människans frälsning enligt tankegången: Kristus måste vara Gud för att kunna frälsa, utan också gå över från tanken på frälsningen till tanken på den rätta gudsdyrkan. Så i C. Ar. II, 14: »Ty det passade ej, att vi frälstes genom någon annan än den som av naturen var Kyrios, för att vi ej skulle skapas genom Sonen, men kalla en annan Kyrios och falla i det arianska och hedniska oförståndet, tjänande det skapade framför den Gud, som skapat allt». Gud frälste oss ej δι' ἀνθρώπου φιλοῦ . . . ἵνα μὴ ἀνθρώπον κύριον ἔχοντες ἀνθρωπολάτραι γινώμεθα (ib. 16. Jfr C. Ar. III, 32 slutet).

³⁵ Jfr Ad. Ser. I, 30.

Det var Logos, som måste fullgöra offret, »för att vi ej skulle rikta vår tro och vårt hopp på en människa, utan ha tron på Gud Logos själv» (Ep. ad Max., 3). Vi ha velat visa på denna sida av saken, då t. ex. HARNACK understundom talar om tanken på Logos' väsensenhet med Fadern, som om den vore något, man betraktat som främst en förutsättning för frälsningsläran. Om Alexanders av Alexandria åskådning heter det: »Christus muss zu Gott gehören und nicht zur Welt, weil die übrigen Creaturen, um zu Gott zu gelangen und Adoptivsohne Gottes zu werden, solch' ein Wesen bedürfen» (Dg. II, s. 205) och samma tanke skymtar beträffande Athanasius (Dg. II, s. 225): »Athanasius braucht ein Wesen, welches schlechterdings nichts Anderes ist als die Gottheit». Det är nu ganska svårt att se, vad som här avses med behovssynpunktens införande. Vad skall det betyda, att Athanasius »behöver» ett väsen, som ej är annat än Gud? Det är en sak att A. kan bevisa, och ofta gör det, nödvändigheten av sin trinitariska mono-teism, med refererande till att om Logos ej var av Guds väsen, så kunde han ej frälsa oss, en annan sak att *härleda* den ur frälsningsläran eller t. o. m. frälsnings-»behovet». Bakom striden för »väsensenheten» ligger ej endast tanken på frälsningen utan också den hos Athanasius djupt liggande övertygelsen, att religionen är något som angår Gud och intet annat än Gud själv och människan. Trons objekt får ej vara dubbelt, människans tillbedjan har endast ett legitimt föremål, Skaparen. Det kommer i Harnacks satser ovan i själva ansatsen ett antropocentriskt drag med, som synes oss illa svara mot den konception, som präglar Athanasius' teologi. Att något i Guds eviga väsen skulle vara bestämt av människans behov är i varje fall en orimlig tanke.³⁶ Gentemot denna glidning torde de här framförda tankarna kunna bilda ett välbehövt korrektiv.³⁷ A. har dessutom uttryckligen opponerat

³⁶ Äro Harnacks satser menade som *individualpsykologisk* förklaring till Athanasius' hävdande av tanken på Kristi gudom, så är det emellertid svårt att se, vad det egentligen är som förklaras.

³⁷ Vi instämma med tendensen hos K. DUNKMANN i hans *Geschichte des Christentums als Religion der Versöhnung und Erlösung*, I. Bd, 2. Teil, s. 135: »Die neuerdings vielfach geäußerte Anschauung vom rein soteriologischen Interesse der Athanasianischen Theologie, oder von der, seine ganze Theologie beherrschenden Stellung der Erlösungslehre, ist anfechtbar, weil zu unbestimmt. Sein Christusdogma nämlich steht vor der Er-

mot arianerna på den punkten, att de läto Logos bli till »för något annats skull». »Såsom Fadern ej är διὰ τινὰ αἰτίαν, så bör man ej heller fråga efter grunden till hans återglans» (C. Ar. II, 53).³⁸ »Ty Guds Logos blev ej till för vår skull, utan snarare ha vi blivit till för hans skull och i honom skapades allt» (C. Ar. II, 31). »... Guds Logos är enligt eder gjord ej för att vara utan såsom verktyg till vår nytta, ὥστε μὴ ἡμᾶς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν ἐκ τῆς ἡμῶν χρείας συνίστασθαι» (C. Ar. II, 30).

När Athanasius i De inc. utvecklar sin syn på Kristi frälsningsverk, så sker det i uttrycklig anslutning till skapartanken. I C. G. har han skildrat, hur skapelsen, Logos' verk, kommit under fördärvets makter, avgudadyrkan, djävul, synd, död och dom. I De inc. säger han sig så skola behandla τὰ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου. Men innan han gör det, finner han det passande att först erinra om alltings skapelse och den skapande Guden, för att man så skall kunna få en rätt bild av alltings förnyelse genom den Logos, som i begynnelsen skapade det. Ty i honom, genom vilken Gud skapade världen, i honom har han också verkat dess frälsning (De inc. 1). Så följer en kort skildring av skapelsen och fallet med dess följder. Vår överträdelse har frammanat Logos' människokärlek och för vår frälsnings skull uppenbarade han sin människokärlek i det han lät sig födas och visade sig i en mänsklig kropp (ib. 4). Skapartankens kombination med frälsningstanken är nu, som vi ytterligare komma att få tillfälle att konstatera, ytterst betydelsefull för A. Dels visar den sig däri, att frälsningen kan tänkas som varande ett ut-

lösungstheorie fest, es ist also nicht durch diese begründet, letztere dient nur zum Beweise.»

Intet hinder möter naturligtvis att se A:s teologi i dess helhet under »frälsningslärans» aspekt, blott man ger »frälsningen» en tillräckligt vid betydelse och utmönstrar den antropocentriskt-evdemonistiska grundstruktur, som blivit häftande vid många teckningar av den. För hans frälsningsläras »teocentriska» karaktär vittnar bl. a. dess intima förbindelse med skapartanken (se det följande), ett förhållande, som endast illa klargöres genom att fatta skapartanken som en »rationell förutsättning» för frälsningstron. »Den rätta gudsdyrkans» återställande kan ju också ses som ett led i frälsningen. Endast om man konsekvent och målmedvetet låter »frälsningen» innefatta även detta, synes det oss berättigat att beteckna den som centrum i A:s teologi.

³⁸ Jfr ὁ δὲ κύριος, οὐκ ἔχων πρὸ ἑαυτοῦ αἰτίαν τοῦ εἶναι λόγος C. Ar. II, 54.

tryck för det konsekventa fullföljandet av den i skapelsen och »urtillståndet» manifesterade gudomsviljans syften, dels däri att frälsningsverket till själva sin art tänkes äga (ny-)skapande karaktär. Vi stanna först inför det första draget. Frälsningens verk anstod Guds »godhet». Ty liksom en konung, som byggt en stad och som ser denna genom medborgarnas vårdslöshet falla i rövarhänder, ej bryr sig om innevånarnas försumlighet, utan räddar den såsom sitt eget verk, i det han ser till det som anstår honom själv, så har också den allgode Faderns Gud Logos ej lämnat människornas släkte åt sitt öde, när det var på väg mot fördärv. Så tillkom det ingen annan att föra människorna ut ur det fördärv, som kommit över dem än Gud Logos, vilken också i begynnelsen skapade dem (De inc. 10). I De inc. 6 utvecklas klart och koncist det problem, vilket skapartankens konfrontation med tanken på fördärvet och den Guds dom, som vilar över skapelsen, upprullar. I föregående kapitel har A. skildrat, hur människorna blevo allt omättligare i att synda, hur det sedliga förfallet och den sedliga förvildningen alltmer gripit omkring sig, samtidigt med att döden och fördärvet utvecklade sin fruktansvärda makt. Till den »naturliga» förgängelsen kom ju nu också, att döden vilade över människorna med den gudomliga hotelsens styrka på grund av överträdelsen av budet. Men allt detta innebär ett fördärvande av Guds verk (k. 6). Den förnuftiga och till Guds avbild skapta människan gick under. Döden härskade lagenligt över oss, och det fanns ingen möjlighet att undfly lagen, då den var fastställd av Gud för överträdelsens skull. Men vad skulle nu Gud göra? Orimligt (ἄτοπον) vore det, att Gud skulle ha ljugit, vilket ju vore fallet, om människan, när Gud fastställt den lagen, att hon skulle döden dö, om hon överträdde budet, ej efter överträdelsen doge, utan domsordet upphävdes. »Ty Gud vore ej sannfärdig om, fastän han sagt, att vi skulle dö, människan ej doge». Men å andra sidan vore det ju opassande (ἀπερίεχτος) att förnuftiga väsen, vilka t. o. m. blivit delaktiga av Logos, skulle förgås och återvända till att icke vara. Ty det vore ovärdigt Guds godhet, att det som skapats av honom, genom det bedrägeri, djävulen utövat mot människorna, skulle fördärvas. Vidare vore det högst opassande att Guds konstfärdighet i människorna bleve till intet vare sig genom deras vårdslöshet eller demonernas bedrägeri. Om nu Gud tilläte, att de förnuftiga

väsändena behärskades av död och fördärv, vartill tjänade da deras skapelse i begynnelsen? Då hade det varit bättre och mer motsvarande Guds godhet, om han överhuvud ej skapat dem. Ty att först skapa och sedan överlåta sitt verk åt fördärv, ja, låta det förgås mitt för sina ögon, det tyder på svaghet och ej på godhet. Problemet ställes alltså som ett Guds eget problem, som en spänningsfylld motsats i Guds eget inre. Å ena sidan Guds »godhets»³⁹ skaparsyfte å den andra hans dödsdoms oryggliga sanning. Att Gud till vår nytta och för vårt förblivande skulle bli lögnare (k. 7), är lika orimligt, som att han skulle låta korsa sina i skapelsen manifesterade planer. Samma tankar om det orimliga i att Guds verk skulle bli fördärvat, spinner A. vidare på i k. 8. Av kärlek kommer Logos ned till vårt land. »Han ser det förnuftiga släktet gå under och döden genom förgängligheten härska över människorna; han ser hotelsen för överträdelserna giva vår förgänglighet makt och att det vore orimligt att befrielse gavs, förrän lagen var uppfylld; han ser det opassande i, om det skulle ske, att det, vars skapare han är, förintades; han ser också människornas överflödande ondskas, att de till det outhärdliga så småningom öka dess makt över sig; han ser att alla människor äro skyldiga till döden; därför förbarmar han sig över vårt släkte och hyser medlidande med vår svaghet och kommer ned till vår förgänglighet och fördrager ej dödens välde, för att det som skapats ej skulle förgås och hans Faders verk mot människorna bli onyttigt, och tager åt sig en kropp, och det ej någon annan än vår».

I De inc. 16 har A. i en mening sammanfattat, vad han anser, att Kristi frälsningsverk innebär. »I två avseenden övade Frälsaren godhet mot oss genom inkarnationen (ἐνανθρώπησις): att han borttog döden från oss och förnyade (ἀνεκαίνισεν) oss; och att han, förborgad och osynlig, uppenbarade sig genom sina verk och gav till känna, att han var Faderns Logos, alltings härskare och konung». I själva verket skulle man kanske kunna säga, att det är tre synpunkter, A. här framför, ehuru han vill låta dem

³⁹ Angående ἀγαθότης-begreppets användning hos A., se Hoss s. 47 f. Det uttrycker i C. G. och De inc. dels Guds väsens inre fullkomlighet dels förekommer det som synonymt med φιλανθρωπία. I A:s övriga skrifter dominerar tanken på Guds barmhärtighet, även där Gud kallas ἀγαθός.

gälla som två, vilket kan vara ett vittnesbörd om i varje fall de tvenne förstas intima samhörighet. Dessa tre äro: 1. borttagandet av döden; 2. förnyelsen; 3. uppenbarelse-synpunkten. Den första och andra av dessa ha väl sammanförts därför, att de gärna uppträda som den negativa och positiva sidan av samma sak, men att det ej är riktigt samma tankar, som förknippas med de bägge föreställningarna, skola vi se i det följande. Dessa tre sidor av frälsningsverket äga också en viss korrespondens med olika synpunkter, under vilka A., som vi sett, sökt gripa fördärvets tillstånd. Döden var ju å ena sidan den av Gud på grund av synden fastställda domen, men å andra sidan kunde A. tala om människan såsom *κατὰ φύσιν* förgänglig och dödlig, ett tillstånd, som i sig bar möjlighet till allt det vartill olydnaden förde. Genom sitt bortvändande från Gud hade ju människan alltmer förmörkat sin gudskunskap därhän, att hon t. o. m. förföll till dyrkan av sina egna fantasifoster. När vi nu gå till en närmare analys av A:s utredningar om frälsningsverket, kunna vi givetvis ej vänta att finna dessa synpunkter isolerade från varandra; de glida gärna över i varandra eller stå sida vid sida om varandra som olika sidor av det ena befrielseverk Logos utfört; var och en av dem kan också framträda i skiftande nyanseringar, men de ge dock i grova drag vissa huvudlinjer, som kunna erbjuda en tjänlig indelningsgrund vid materialets ordnande. Emellertid möta vi även hos A. dessa tankar innefattade i det kampmotivs ram, som vi redan mött hos Methodius. Kristus är Herren, Kyrios, som besegrar tyrannerna och vrider makten ur deras händer. *Hur* detta sker, belyses genom de olika sidor, varifrån verket tas i betraktande. Alla kunna de förbindas med det till sin karaktär rätt formella kampmotivet.⁴⁰ Då vi redan i kap. 2 s. 79 givit typiska exempel på detta kampmotiv och på den seger- och jubelstämning, som det förlänar troslivet, och f. ö. även i fortsättningen komma att möta det, avstå vi här från att framlägga någon speciell samling av

⁴⁰ Att det ligger något visst formellt över detta schema, framgår bl. a. därav, att man finner det hos teologer av de mest skilda typer, vilkas tänkande i övrigt visa de mest djupgående differenser. Jfr G. AULEN, *Den kristna försoningstanken*, s. 72 f. Detta förringar väl ej motivets betydelse, men manar till försiktighet vid dess utnyttjande. Vad som döljer sig där »bakom», torde kunna vara rätt differenta ting.

belägg för den saken. Vi vilja emellertid än en gång betona, att Kristi verk sättes i direkt relation till syndens besegrande (ovan s. 74) liksom det ju överhuvud tänkes utgöra en seger över samtliga fördärvs makter. Vi notera ytterligare en del av de ställen, där A. direkt anknyter till tanken på synden antingen isolerad eller kombinerad med andra makter. C. Ar. I, 43, 45, 48, 49, 55; II, 55, 67, 68, 69, 70; III, 23, 33, 52; Ep. ad Ep. 4; Festbr. s. 135; De inc. 14.

När man ibland framhåvt, att bland de grekiska teologerna tanken på domen fått träda tillbaka, ett förhållande, som ju skall korrespondera med den bristande känslan av skuld, synes det oss — i varje fall gäller detta, om man tar hänsyn till Athanasius — som om man alltför ofta förbisett att domstanken kan ha en dubbel orientering. Det är möjligt, att tanken på den yttersta domen i västerns teologi spelat en mer dominerande roll än i österns, men hos en man som Athanasius är domstanken därför långt ifrån eliderad. Den möter i intensiv koncentration i tanken på fördärvs makternas, främst dödens, herravälde. Människan lever under domen. Därför lever också känslan av skuld och tanken på soning. En av de dominerande synpunkterna på Kristi verk är också tanken på domens upphävande, skuldens utplånande, lösköpanDET, offret. »Ty då dömdes världen $\omega\varsigma$ $\psi\pi\epsilon\acute{\upsilon}\theta\upsilon\nu\omicron\varsigma$ av lagen, men nu tog Logos på sig domen, och i det han led i kroppen för alla skänkte han åt alla frälsning» (C. Ar. I, 60). Varje »domens lott» tog Logos på sig för oss genom köttet (C. Ar. II, 76). Sonen och Herren tillkom det att $\chi\alpha\rho\iota\varsigma\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ $\tau\acute{\alpha}\varsigma$ $\acute{o}\phi\epsilon\iota\lambda\acute{\alpha}\varsigma$ (C. Ar. I, 59). Varje människa var ju skyldig till döden, men Logos kom, $\acute{\alpha}\nu\theta' \eta\mu\acute{\omega}\nu$ $\tau\eta\nu$ $\acute{o}\phi\epsilon\iota\lambda\eta\nu$ $\acute{\alpha}\pi\omicron\delta\iota\delta\omicron\upsilon\varsigma$. (C. Ar. II, 66).

När A. sätter Kristi verk i relation till dessa tankar om domen och skulden, gå hans tankar raka vägen till Kristi död. Denna intar i hans teologi en avgörande och så central roll, som gärna är möjligt. Ej så sällsynt är det, att A. säger, att Logos antog mänskligt kött för att dö. Och denna Kristi död ter sig då som en uppgörelse med, en lösen för, ett uppfyllande av den dödsdom, som vilar över mänskligheten. När Logos såg att människornas fördärv ej på annat sätt kunde lösas $\epsilon\iota$ $\mu\eta$ $\delta\iota\alpha$ $\tau\omicron\upsilon$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\varsigma$ $\acute{\alpha}\pi\omicron\theta\alpha\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$, men själv såsom odödlig ej kunde dö »så tog

han till sig en kropp, som kunde dö, för att denna, i det den tog del i den Logos, som är över alla, ἀντὶ πάντων ἱκανὸν γένηται τῷ θανάτῳ» (De inc. 9). Varför underkastade sig Kristus att lida döden, frågar A., och svaret lyder: det var ju därför han hade kroppen (De inc. 21).

Den vanligaste föreställning A. tolkar Kristi död med, när han speciellt tar den i sikte är *offer- och lösentanken*. Såvitt vi se rätt, är offerföreställningen den ojämförligt vanligaste, och lytron-begreppet utsäger sakligt sett knappast något utöver offer-tanken. Är det någon skillnad mellan dem, så är det att lytron-begreppet ej äger samma innehållsrikedom som offerföreställningen, utan är snävare.

I offertanken kan man särskilja något olika nyanseringar. Dels ger den uttryck åt fullgörandet och genomlidandet av den dödsdom, som vilar över människan; dels kan man i den spåra tanken på ett frambärande, ett framställande av människan inför Fadern, ett förande av henne fram till Fadern, vilket i sig sluter en mer positivt orienterad förbindelse med honom. Är det någon differens mellan lytron- och offertanken, så torde det vara, att den senaste tanken ej spelar med i lytronbegreppet. På grund av dess relativt sparsamma förekomst är ett definitivt avgörande svårt, för att ej säga omöjligt.

Guds sannfärdighet i domen hindrade honom att, utan att den fullgjordes, helt enkelt upphäva den. En människa kan ej fullgöra offret, då varje människa ju är skyldig till döden (Ep. ad Max. 3). Men Gud själv griper in, och sänder sin Logos till människornas frälsning. »När Fadern ville att lösen skulle givas för alla och nåd skänkas åt alla, då tog Logos ... själv sarx, som stammar från jorden, ... för att, i det han så hade vad han skulle offra, såsom överstepräst offra sig själv åt Fadern och genom sitt blod rena oss alla från synderna och uppväcka oss från de döda» (C. Ar. II, 7).⁴¹ Det är Logos' människokärlek,

⁴¹ Vi meddela här ytterligare en del av de typiska ställen, där A. är inne på lytron- och offertanken. Till sin karaktär äro de tämligen likartade. »Σάσως ἱερεῖον καὶ θῦμα, fritt från varje brist, har han fört den kropp, han antog, till döden och så strax från alla sina likar utplånat döden τῇ προσφορᾷ τοῦ καταλλήλου. ... i det han frambar sitt kroppsliga redskap ἀντίψυχον ὑπὲρ πάντων, ἐπλήρου τὸ ὀφειλόμενον ἐν τῷ θανάτῳ» (De inc. 9). »Den död, som var över människorna, borttog han genom offret (προσφορά) av

som tar sig uttryck i detta nedstigande till mänsklighetens villkor och i den offergårdning, han utför. »Ty då han är mäktig och skapare av allt, bereder han åt sig i Jungfrun såsom ett tempel kroppen och tillägnar sig denna såsom ett redskap, i det han ger sig tillkänna och bor i den; och i det han så tog av vårt det som var det likt, överantvårdade han det ἀντι πάντων åt döden, då ju alla voro skyldiga till dödens fördärv, och förde det fram till Fadern; detta gjorde han i sin människokärlek, för att, när alla dött i honom, lagen angående människornas fördärv skulle upplösas sedan den uppfyllt sin makt på Herrens kropp ...» (De inc. 8). Ställer man frågan åt vem detta offer, denna lösen gives så torde det ej kunna råda något tvivel om att A:s tankar närmast gå i riktning mot Fadern själv. Visserligen säger han ofta att Kristus »gav sig själv för oss åt döden» (C. Ar. II, 66), men döden torde här ej böra tänkas som en självständig potentat, som skulle ha någon »rätt» till människan eller några självständiga anspråk på henne vid sidan om Guds i »domen», »lagen» fastställda ordning. Ofta preciserar A. ej åt vem »lösen» gives utan nöjer sig med att säga, att Kristus dog till λύτρον ὑπὲρ πάντων (De inc. 21, 25). Vid sidan om κατάλυσιν τοῦ θανάτου står f. ö. också λύτρωσιν τῆς ἀμαρτίας (Ep. ad Adelph. 5). För A. står det fast, att Kristus är den ἐν ᾧ τὰ πάντα λελύτρωται (C. Ar. I, 16). Men

sin egen kropp. ... Ty genom sin egen kropps offer (θυσία) satte han ett slut på lagen, som angick oss, och förnyade livets ἀρχή åt oss i det han gav löftet om uppståndelse» (De inc. 10). »ὕπὲρ πάντων frambar han offer, ἀντι πάντων överlämnande sitt tempel till döden, för att göra alla fria från skuld och fria från den gamla överträdelsen. ... Allas död uppfylldes i Herrens kropp, och död och fördärv utplånades på grund av Logos, som var med den. Θανάτου γὰρ ἦν χρεία, καὶ θάνατον ὑπὲρ πάντων ἔδει γενέσθαι, ἵνα τὸ παρὰ πάντων ὀφειλόμενον γένηται. ... Då Logos var odödlig, tog han till sig en kropp, som kunde dö, för att, i det han frambar den såsom sin egen ἀντι πάντων och såsom själv lidande för alla på grund av sitt ingående i den, förgöra den som har makten över döden, det är djävulen etc.» (De inc. 20). »Han blev kroppsligen människa för vår frälsning för att, i det han så hade, vad han frambar för oss, frälsa oss alla, som genom fruktan för döden hela livet voro hemfallna åt trälldom» (Ep. ad Max. 3). »I det han frambar sarx, gav han sig själv för oss, för att mottagande döden i detta, förgöra djävulen, som har makten över döden (Ep. ad Adelph. 6). Jfr De inc. 16, 21, 25, 37; C. Ar. I, 45, 59; II, 7, 8, 9, 14; Ad Ser. II, 9; IV, 20; Ep. ad Ep. 4, 6; De sent. D. 11, 26; Ad Marcellinum 13. I Festbr. är tanken på offret en tanke A. ideligen snuddar vid: s. 81, 87, 88, 91, 97, 112, 126, 134.

när han preciserar *att* vem lösen och än mer offret gives, då är det åt Fadern det frambäres. »Logos, som var Faderns bild, och odödlig, tog tjänaregestalt och utstod för oss såsom människa döden i sitt sarx, för att så genom döden frambära sig själv för oss åt Fadern» (C. Ar. I, 41). »När han ville förgöra vår död, tog han en kropp av jungfrun Maria för att, i det han frambar den till offer för alla åt Fadern, befria oss alla, som genom fruktan för döden hela vårt liv voro hemfallna åt trældom» (De decr. 14). »Logos danade och formade i anden åt sig kroppen συνάψαι θέλων καὶ προσενεγκεῖν δι' ἑαυτοῦ τὴν κρίσιν τῷ πατρὶ καὶ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα ἐν αὐτῷ . . .» (Ad Ser. I, 31). Logos har alltså gått in under döden, förbannelsen⁴² och därmed uppfyllt lagens fordran. Hur detta närmare är möjligt, däråt har A. ej ägnat speciell uppmärksamhet. Hans tankar röra sig här med den för hela hans åskådning grundläggande idén, att vad som sker i Kristus, det sker »för oss», ja »vi» äro t. o. m. det egentliga objektet för Logos' handlande. Man har tvistat om, huruvida det här är fråga om Kristi död som ett »substitut» för människornas eller om Kristus står endast som »representant». BETHUNE-BAKER konstaterar att A. betraktar Logos såsom fullgörande sitt verk »as the representative, not as the substitute, of man»⁴³ under det RIVIÈRE, Le dogme de la rédemption. Étude hist., s. 149 finner »l'idée de substitution dans le sens le plus strict». Det torde emellertid ej vara fullt lyckligt, att som Bethune-Baker ställa detta alternativ. Det synes uppenbart, att Kristus påtagit sig det straff, som vilade på människan, så att hon ej längre står under domen. Det är emellertid av vikt att observera, att någon meritum-tanke ej här spelar in. A. har ej gjort sig några bekymmer att uppvisa någon kvantitativ ekvivalens mellan Kristi bärande av förbannelsen och människans av lagen fastställda straff. Det är ej fråga om överflyttande av ett visst kvantum

⁴² De inc. 25; C. Ar. II, 55; III, 33.

⁴³ An Introduction etc., s. 346. När han i not 5 vill göra gällande att frasen ἀντὶ πάντων endast är använd en gång (De inc. 21) är detta visserligen ej riktigt. Se också De inc. 8, 9 och 20 (2 ggr.). C. Ar. II, 66 ἀνθ' ἡμῶν. Ojämförligt vanligare är dock ὑπὲρ ἡμῶν. F. ö. synes det som om användandet av resp. preposition för A. knappast ägt någon sakligt disparat innebörd. I C. Ar. I, 43 heter det om människovardandet att det skedde ἀνθ' ἡμῶν καὶ ὑπὲρ ἡμῶν.

straff från en part till en annan, ej heller om förvärvande av ett visst kvantum meritum. Skulle med »substitut» menas något sådant är Bethune-Baker i sin fulla rätt. I denna riktning har A. ej vänt tankegången. Hans tankar röra sig i stället i de banor, som äro karakteristiska för Adam-Kristus-»spekulationen». Liksom »vi» föllö i Adam så »dö 'vi' också alla i Kristus genom Kristi död»⁴⁴ (C. Ar. I, 41). Karakteristiskt är också att tanken, i stället för att glida in på ett kvantitativt betraktelsesätt, förbindes med kampmotivet; Logos offerar sig och förgör så tyrannerna.⁴⁵

Vi ha pekat på hur tanken på ett framförande till Fadern spåras i offertanken. Denna tanke bildar en naturlig förbindelse mellan tanken på döden och uppståndelsen, vilka hos A. förekomma i en den allra intimaste förknippning. Ideligen går tanken vidare från den i döden fullgjorda befrielsen från domen, lagen till den i uppståndelsen skeende upphøjelsen. Död och uppståndelse ses tillsamman som den Logos' gärning, varigenom döden övervinnes och livet skänkes åt människan. Understundom framställes Kristi gärning såsom just syftande framåt mot uppståndelsen. Det kan därför ej förvåna, att likaväl som det om döden kan heta, att den utgör τὸ κεφάλαιον τῆς πίστεως (De inc. 19) så kan A. också säga, att vad som framför allt låg Kyrios om hjärtat var att ποιεῖν ἀναστάσεως τοῦ σώματος (De inc. 22). Ett typiskt exempel på, hur offertanken omedelbart kombineras med uppståndelsetanken, möter i C. Ar. II, 7: »När blev han vår bekännelses överstepräst om ej, då han offrade sig själv för oss och uppväckte kroppen från de döda och nu själv framför dem

⁴⁴ Vi återkomma till dessa tankar senare, då de äro typiska för resonemanget beträffande Kristi verk i stort.

⁴⁵ Den ovan skildrade tanken på domen och dess upphävande är onekligen ett symtom på känslan av skuld gentemot Gud. Med den starka roll den spelar är det också tydligt, att tanken på Kristi gärning som en förlätelsegärning knappast låter sig elidera ur A:s tankevärld (mot Hoss o. a.). Jfr SEEBERG, Dg. II, s. 75¹: »Der Begriff Sündenvergebung kommt bei Athanasius selten vor (C. Ar. II, 67, 68), aber er liegt überall dem Gedanken, dass die Menschen durch Christus frei vom Gericht des Todes werden, zugrunde». C. Ar. II, 67: »Om Logos var ett skapat väsen, hur kunde han upplösa Guds dom och förlåta synden ...?» Till C. Ar. II, 68 se ovan s. 90 f. Jfr också De inc. 14. Sonen kom för att »förnya människan och genom syndernas förlåtelse finna henne som var liksom förlorad».

som komma till tro på honom och frambär dem till Fadern, i det han lösköper alla och för alla bringar försoning inför Gud».

Med en synnerlig förkärlek, i synnerhet i *De inc.*, men för övrigt långt ifrån endast där, har A. stannat inför den dramatiska höjdpunkten i gudsgärningen i Kristus, döden och uppståndelsen. Här möter i koncentrerad gestalt kampen mellan döden och livet. »Denn die Welt machte er durch das Blut unsers Erlösers frei, die Hölle übergab er wiederum durch den Tod unsers Erlösers der Vernichtung, die Pforten des Himmels öffnete er, indem er ohne Hinderniss denen, die hinaufsteigen durch unsern Erlöser den Weg selbst zeigt» (*Festbr.*, s. 82). »Als Heilstag» hälsa de kristna Kristi dödsdag (*ib.* s. 88). I uppståndelsen visar sig Logos som Herre också över döden (*De inc.* 20). I *De inc.* gör sig A. mycken möda att ur olika synpunkter belysa, varför just korsdöden var den lämpligaste vägen och i alla avseenden tillbörlig. Hela skildringen är fylld av jubel- och segerstämning. Ständigt återkommer han till detta, att i döden och uppståndelsen har Kyrios, Livet, Odödligheten visat sig som den vilken är Herre och segrare och förgör tyrannerna och skänker befrielse och hopp åt de sina. Själva kosmos får avlägga vittnesbörd om sin Herre. »Icke ens skapelsen lät han tiga, utan förunderligast av allt, t. o. m. vid döden, eller snarare vid segertrofén över döden, d. v. s. korset, bekände hela skapelsen den som var uppenbar och led i köttet, icke endast som människa utan som Guds Son och allas frälsare. Ty då solen vände sig bort, och jorden skalv och bergen rämnade då förfärades alla. Ty detta visade Kristus på korset såsom Gud, och att hela skapelsen är hans tjänare och genom sin fruktan vittnar om Härskarens närvaro»⁴⁶ (*De inc.* 19). Hade Kristus dött en naturlig död, hade frestelsen legat nära till hands att räkna honom som en vanlig skapad varelse. Sjukdom skulle ha varit tecken på svaghet, men Herren är ej svag utan Guds kraft och Logos och livet självt (*ib.* 21). Det anstod honom ej att undfly den död, judarna beredde honom,

⁴⁶ Detta skapelsens vittnesbörd om att den korsfäste är Kyrios, återvänder A. till allt emellanåt. Jfr *De inc.* 26; *C. Ar.* I, 7; III, 56; *Ep. ad Ep.* 10; *Ep. ad Adelph.* 3; *Ep. ad Max.* 2. Hos Alexander av Alexandria(?) möta vi i homilian *Sermo de anima et corpore* ett ståtligt vittnesbörd om denna skapelsens bävande reaktion inför sin korsfäste Herre. Se BUDGE, *Coptic Homilies*, s. 258 ff.

utan snarare att »förfölja den till dess förintelse». Det var ju människornas död, ej sin egen, som han dog, därför passade det också, att han övertog döden från människor. Uppståndelsen är tecknet på triumfen över döden, uppenbart för alla människor, den skänker alla förvisningen⁴⁷ om borttagandet av förgängligheten och om kropparnas aftarsi, den är en pant för och ett vittnesbörd om allas uppståndelse (ib. 22). Därför måste döden och uppståndelsen också ske i offentlighetens fulla ljus. Hade ej hans död skett inför allas ögon, hade man ju kunnat bestrida den och på samma gång uppståndelsen. »Hur hade dödens slut och segern över den visats, om han ej inför allas ögon utmanat den och visat att den var död, tillintetgjord för framtiden genom kroppens aftarsi?» (ib. 23). Men varför just den smädliga korsdöden och ej en död i ära? Jo, för att visa, att han hade makt över varje död och ej endast över den han själv valt. Liksom en ädel kämpe, stor i insikt och tapperhet, ej själv utväljer sina motståndare, för att undvika misstanken, att han fruktar någon, utan överlåter det åt åskådarna och så visar, att han kan nedslå vem som helst, så har Kristus påtagit sig just den död, som fienderna uttänkte, och så låtit vanärans död bli till segertrofé över själva döden (ib. 24). Men även till luftens regioner utsträckes kampen. Djävulen och hans anhang, som irra omkring i luftens regioner besegras genom »döden i luften, på korset». Han öppnar för oss vägen till himlarna, dess portar upplåtas för hans kropp, och så banar han oss väg till himmelen. »Ty såsom han för alla överantvordade den åt döden, så banade han genom den vägen till himlarna» (ib. 25, jfr Ep. ad Adelph. 7). Att Kristus dröjde till »tredje dagen», innan han uppstod, som seger-tecken medförande kroppens aftarsi och apati, hade sin grund i att han verkligen ville visa, att döden varit verklig (ib. 26). Ett avgörande bevis för att döden verkligen är död, vid vilket A. gärna stannar, är de troendes dödsförakt. Dödsfruktan, som förut fängslade människorna, är övervunnen. T. o. m. kvinnorna, ja även barn äro vittnesbörd om den uppståndelse Kristus erövrat i kamp med döden, och håna denne som en besegrad fiende. I martyrernas dödsförakt kommer det till synes, att Kristus är den, som förgjort döden, och i sina lärjungar dagligen

⁴⁷ Detta är en synpunkt A. ofta betonar.

vinner segrar över den. »... Kristus, för vilken människorna vittna, ger och förlänar själv åt var och en seger över döden, i det han gör den vanmäktig i var och en som har tro på honom och som bär korsets tecken» (ib. 27—29; jfr C. Ar. III, 57). Så går tanken på den uppståndne över i tanken på den alltjämt levande Kyrios, som alltfört vinner sina segrar i de troende. Den kristna trons utbredning och segrande expansion är ett ovedersägligt bevis för att Kristus lever. »Ty då Herren dagligen verkar så stora ting i människor och dagligen från alla håll obemärkt övertalar en så stor mängd både hellener och barbarer att komma till tro på honom och att alla lyda hans lära, kan då någon tvivla på att Frälsaren är uppstånden och att Kristus lever, ja än mera att han är livet självt? Är det en döds verk att så skaka människornas sinne, att de förneka fädernas lagar och hylla Kristi lära? Eller hur kan han, om han ej är verksam, ty detta är ju karakteristiskt för en död, hejda de verksamma och levande i deras verk, så att horkarlen ej vidare bedriver hor, mördaren ej mördar, den orättfärdige ej mer är girig och den ogudaktige blir gudfruktig? Eller hur kan han, om han ej uppstod utan är död, fördriva de falska gudar, som av de otrogna sägas leva, och demonerna, som de dyrka, och förfölja och tillintetgöra dem. ... Detta är ej en döds utan en levandes verk och främst Guds» (De inc. 30). Samma tanke spinner A. vidare på i k. 31—32.

För att beteckna den positiva sidan av frälsningsverket, använder A. en rad uttryck, vilka sakligt sett stå varandra synnerligen nära, och mellan vilka det helt visst vore förfelat att draga upp några skarpa gränser. Men det är dock nödvändigt att ge akt på de olika aspekter, under vilka han ser den, för att få en möjligast fyllig bild av hans tankar. Stannar man t. ex. endast inför teopoiesis-termen, kan man lätt ledas in på banor, vilka ge den en tolkning, som ev. kan kompletteras med korrigerande synpunkter, om man ger akt på, hur nära förknippad den är med andra termer, vilka uppträda som sakliga synonymer. Det är karakteristiskt att dessa olika termer gärna uppträda såsom slagord för betecknande av det hela. Nödvändigt blir att söka komma fram till den grundåskådning, som fått ett nyanserat uttryck i den skiftande terminologin.

Några av dessa termer äga en speciell anslutning till skapar-

tanken. Vi tänka här på *nyskapelse- och förnyelsetanken*. Att skapa är ett verk, vilket tillkommer Gud ensam. Änglar, profeter och apostlar ha väl haft sin tjänst, men att skapa, det tillhör endast Gud (C. Ar. II, 27). Vid utläggningen av Proverbia 8, 22, ett av arianernas kardinalställen för att bevisa att Logos var skapad, vrider A. det vapen, detta ställe utgjorde för hans motståndare, ur deras händer genom att framhålla, att det givetvis syftar på det frälsningens nyskapelseverk, som skedde i Kristus. Stället åsyftar ej Ordets substans utan Kristi mänskliga sida och frälsningsekonomin (C. Ar. II, 51). Då Logos själv var verkens skapare så var det tillbörligt, »att han också påtog sig deras förnyelse för att så, själv skapad för oss, i sig nyskapa allting» (ib. 53). »Kristus iklädde sig den skapade kroppen och Gud skapade den för oss, i det han för oss beredde åt honom, såsom det står skrivet, den skapade kroppen för att vi i den skulle kunna förnyas och gudomliggöras» (ib. 47). Gud skapar i Logos' mänskliga organ en ny begynnelse för sin fördärvade mänsklighet. Icke Logos gäller denna skapelse, Logos är ju själv Skapare, utan oss, det är »för oss» den nya begynnelsen sättes in, ja det är »vi» som »i honom» nyskas. »Frälsaren skaptes så κατὰ σάρκα och blev ἀρχή för det nyskapta» (ib. 66). »Om han ej skapades för vår skull, så skapades vi ej i honom. Men om vi ej skapades i honom, hade vi ej honom i oss, utan vi hade honom utifrån, om vi av honom hade mottagit undervisning som av en lärare. Men om vi vore sådana så härskade icke desto mindre synden över köttet, förblivande i det och ej utstött ur det. . . . Men om vi skapades i Kristus, så är ej han den som skapas, utan vi äro de som skapas i honom» (ib. 56). Denna nya skapelse är en tanke, A. ofta återvänder till. Den äger också en oförneklig släktskap med de tankar, vi mött hos Methodius angående den förste och andre Adam.⁴⁸ »Den första

⁴⁸ Emellertid är att observera, att tanken dock ej utföres hos M. och A. på fullt analogt sätt. Hos M., vilken betydligt mer än A. utfört analogin mellan den förste och andre Adam, vändes den därhän, att den andre Adam såsom människa besegrar fördärvmakterna och i kamp gottgör vad den förste brutit. Denna den *mänskliga aktiviteten* betonande synpunkt saknas i stor utsträckning hos A. Kanske låter den sig till en del förklara ur den tendens, som präglar större delen av A:s författarskap: betonandet av Logos' gudomliga väsen med bevisföring utifrån frälsnings-

vägen» hade förlorats genom Adam, vi hade utbytt paradiset mot tanatos. Därför ikläder sig Logos i sin människokärlek det skapade köttet, för att göra det som den första människan genom sin överträdelse dödat, levande. Men om en ny skapelse uppstått, »måste det finnas en förste av denna skapelse. En som endast var människa och jordisk (ἄνθρωπος ψιλός καὶ μόνον χοϊκός), sådana som vi blivit genom överträdelsen, kunde det ej vara. Ty i den första skapelsen ha människorna blivit otrogna och genom dem förgicks den första (skapelsen). Det behövdes en annan, som både förnyade den gamla och bevarade den nya. Därför skapas ingen annan som väg än Kyrios, ἀρχὴ τῆς καινῆς κτίσεως. ... för att människan icke vidare skulle leva efter den första, utan vi, då begynnelsen (ἀρχή) till en ny skapelse finnes och vi i Kristus hava en begynnelse (ἀρχή) för dess vägar, för framtiden skulle följa honom som säger: jag är vägen. Detta var det den salige aposteln lärde, då han i brevet till Kolosserna sade: Han är huvudet för kroppen, kyrkan, han som är begynnelsen, den förstfödde från de döda, för att han i allt skulle vara den främste» (ib. 65). Det är tankarna på den nya livsordningen, vilka vi mötte hos Methodius, som här skymta, men därjämte en annan tanke. Den nya skapelsen innebär ej endast ett restituerande av skapelsen sådan den var före fallet. Den är ej endast en ny upplaga utav denna. Dess ἀρχή, d. v. s. dess »begynnelse» (men en begynnelse, som liksom den förste Adam äger principiellt bestämmande betydelse för allt »efterföljande») är ej blott en människa utan Kyrios själv. Därför är den en förbättrad upplaga, som i sig sluter garanti för förblivande. Kyrios bevarar den, han lever själv »i den» och hindrar synden att åter vinna seger. Det Adam hade fått, det förlorade han. Men vad Kristus »såsom människa» mottog, det äger bestånd. »Ty ehuru han ej har något behov, säges det dock om honom, att han mottagit vad han ἀνθρωπίνως mottog, för att, då så Herren mottog och gåvan vilade

läran. Med en oerhörd styrka framhålles här, att endast *Gud* kan frälsa. Det ligger i sakens natur att, när det gäller att föra Sonens väsensenhet med Fadern i bevis, föga anledning finnes att betona den mänskliga aktiviteten. Den synpunkten att Kristus genom sin lydnad gottgjorde Adams olydnad, som hos Ireneus så starkt betonas, har hos A. trätt tillbaka. Han stannar så gott som helt vid den gudomliga aktivitet som med människan som organ och objekt verkar frälsningen.

på honom, nåden skulle förbli säker. Ty om människan ensam mottar, är det möjligt, att hon också förlorar det; detta blev uppenbart beträffande Adam, vilken mottog, men åter förlorade. Men för att nåden skulle bli oförlorbar och säkert bevarad åt människorna, därför gör han gåvan till sin egen...» (C. Ar. III, 38). Under denna aspekt kan frälsningsverket te sig som en *fulländning* och *fullkomning* av skapelseverket. »Ty då verken alltifrån överträdelsen hade blivit ofullkomliga och stympade såges det, att han kroppsligen skapas, för att han skulle fullkomna dem och göra dem fulländade, och framställa kyrkan för Fadern, såsom aposteln säger, utan fläck och skrynka ... Människosläktet fullkomnades alltså i honom och återställdes till vad det var i begynnelsen, eller snarare *med ännu större nåd*. Ty när vi uppstått från de döda, frukta vi ej mera tanatos, utan i Kristus skola vi ständigt regera i himlarna» (C. Ar. II, 67. Kurs. av oss). I detta sista citat framskymtar den nära relation, vari tanken på den fulländande nyskapelsen och förnyelsen står till uppståndelsetanken. Ibland synes förnyelsen närmast just bestå i att Logos ger kroppens uppståndelse: »Om Logos var ett skapat väsen hade han ej antagit den skapade kroppen för att levandegöra den. Ty vad hjälp hade det skapade haft av en skapad, som själv behövde frälsning. Men nu var Logos, Skaparen, själv det skapades demiurg, därför iklädde han sig i tidernas fullbordan själv det skapade, för att så själv såsom skapare förnya och kunna uppväcka det»⁴⁹ (Ep. ad Adelph. 8). Emellertid vore det förhastat att härav dra slutsatsen att förnyelsen *endast* åsyftade uppståndelsens nåd, även om den ytterst må åsyfta denna, och ännu mera att begränsa den till att gälla kroppen. Uttryckligen kan A. betona, att själen förnyas (De inc. 14). Ur Ad Ser. I, 9 anför vi ett citat, som direkt visar, hur nyskapelsen är att fatta som en även människans inre angående förnyelse. Det är här fråga om en utläggning av Amos 4, 13. Detta bibelställe får ej tydas som syftande på den Helige Ande, utan det är människans pneuma, som nyskas och förnyas, och detta skedde »när Kyrios kom och förnyade allt genom sin nåd. ... vår pneuma är det som förnyas. Om den Helige Ande säger Gud ej pneuma

⁴⁹ Detta är ett motiv, som är oss välbekant från uppståndelse läran. Det är Skaparen, som med sin makt skänker uppståndelse.

helt enkelt, utan att den är hans pneuma, genom vilken vår förnyas ... Och om vi förnyas genom Guds pneuma, så är det ej den Helige Ande, om vilken det nu heter att pneuman skapas, utan vår. ... Ty den han förut danat, den nyskapte han, när den fallit, i det han själv kom till skapelsen, då Logos blev sarx, för att såsom aposteln sade, skapa de två till en ny människa, som är skapad κατὰ θεόν i rättfärdighet och sanningens helighet. Ty detta sade han icke såsom om en annan skapats än den människa, som från begynnelsen skaptes efter bilden, utan uppmanade att antaga det i Kristus skapta och förnyade sinnet (νοῦς).

Frälsningsverkets teckning under nyskapelseaspekten framhäver i synnerhet följande: Det är en *gudomlig* gärning, såvisst som Gud och endast Gud, ej människan eller något mellanväsen mellan Gud och människa, är Skapare. I Kristi gärning har något principiellt avgörande skett, en »ny begynnelse» givits mänskligheten; denna lever under nya livsvillkor, vilkas »princip» och härskare Kristus är. En inre förvandling har principiellt skett, och den synes innebära, att vi nu ha Kristus »i oss» som bevararen av det nya verket och som den som fördriver synd och död ur det. Med denna sista tanke glida vi över till sidor av frälsningsverket, vilka än starkare framlysa i ett par andra älsklingstermer, A. har för att beteckna den positiva sidan av frälsningen.

Gudomliggörelse och adoption (θεοποίησις, υιοποίησις). Till gudomliggörelsetankens tidigare historia se BAUR, Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter. BUTTERWORTH, The deification of man in Clement of Alexandria. LATTEY, The deification of man in Clement of Alexandria. Att det ej består någon begreppsmässig distinktion mellan dessa bägge begrepp och de tidigare, synes oss framgå av det sätt, varpå de ofta samordnas med dessa till ett pleonastiskt uttryck för frälsningsverket. Se t. ex. C. Ar. II, 47: förnya och gudomliggöra; så också ib. 70; C. Ar. III, 9: skapa och adoptera; Ad Ser. I, 19: omskapa till barn.

Gudomliggörelsetanken är nu obestridligen en av de centralaste och vanligast förekommande hos A. A:s skriftställarskap är till så gott som hela sitt omfång av polemisk karaktär. I vid utsträckning gäller detta även teopoiesistanken. Arianerna lärde »einen Christus, der allmählich zum Gott wird, der sich also in

der moralischen Gesinnungseinheit mit Gott immer mehr entwickelt, fortschreitet und seine Vollendung von der göttlichen Gnade empfängt» (HARNACK, Dg. II, s. 220). Den mellanställning, de gåvo åt Kristus, utsuddade den gräns mellan det skapade och Skaparen, som det var ett religiöst livsintresse för A. att fasthålla. Gud är för honom något till sitt väsen sui generis. Logos' οὐσία är ojämförligt (ἀσύγκριτος) med de skapades, det är något »ganz anderes» (ἄλλο καὶ ἄλλο. C. Ar. I, 59). Över den klyfta, som där består, finnes det överhuvud ingen bro. För att belysa den saken är det ofta, som A. tar upp teopoiesistanken, just för att avvärja en arianiserande tolkning av den. Därför är han så mån att betona, och det är det första vi vilja fastställa, *att teopoiesis ej innebär, att människan kan så att säga förvandlas till Gud eller när en sådan delaktighet i Guds väsen att gränsen mellan dem utsuddas*. Det är ej fråga om ett panteistiskt uppgående i gudomen. Detta intresse att fasthålla vid distansen mellan Gud och människan även för dem som »adopterats» till »söner» framträder klart i C. Ar. II, 59. Hela kapitlet går ut på att vi »av nåd» kallas söner. Från begynnelsen äro vi kreaturliga, men om det heter, att vi av nåd födas som söner, så äro οὐδὲν ἥττον πάλιν οἱ ἄνθρωποι ποιήματα κατὰ φύσιν. Än tydligare visar De decr. 14, att vad än teopoiesistanken innebär, så är det ej en förvandling av människans väsen därhän att hon skulle förlora sin mänskliga karaktär. »Logos blev sarx för att fram bära det för alla och för att vi, delaktiga av hans ande, skulle kunna gudomliggöras; detta kunde ej ske, om han ej iklädde sig vår skapade kropp. Så började vi heta ἄνθρωποι θεοῦ och ἐν Χριστῷ ἄνθρωποι. Men såsom vi, när vi mottaga Anden, icke förlora τὴν ἰδίαν ἐαυτῶν οὐσίαν, så var Kyrios, när han blev människa för vår skull och bar kropp, icke desto mindre Gud». Jfr de starka orden i C. Ar. III, 17: »... jag ser i detta deras (arianernas) onda sinnelag intet annat än deras oförnuftiga fräckhet och djävulska dårskap i det även de säga: vi skola stiga upp till himmelen, vi skola vara lika den högste; ty vad som av nåd gives åt människorna, detta vilja de, att det skall vara likt gudomen, som givit det. När de hörde människorna kallas söner, trodde de sig vara lika den som i sanning och av naturen är son, och när de nu höra Frälsarens ord: på det att de må vara ett såsom

också vi, så bedra de sig och i sin oförskämdhet tro de, att de skola vara så som Fadern i Sonen och Sonen i Fadern, i det de ej inse, att det var på grund av en dylik mening som deras faders, djävulen, fall skedde».

Gudomliggörelsen och adoptionen är *en gudomlig nådesgärning*. Tonvikten ligger lika starkt på bägge leden: det är endast Gud, som kan gudomliggöra, och teopoiesis är ett uttryck för hans nåd. Att frälsningen är en gudomlig gärning, den tanken återvänder i samband med teopoiesistanken lika starkt betonad, som när nyskapelsetanken står i intressets brännpunkt. Detta står bakom hela A:s resonemang beträffande ett par bibelställen, vilka arianerna åberopade till sin favör (Fil. 2:9—10 och Ps. 45:8), C. Ar. I, 37 ff. Den »upphöjelse» det här talas om, vilken arianerna tolkade såsom en lön för Kristi visade dygd, kan enligt A. givetvis ej åsyfta Kristus. Ej emedan han på något sätt skulle ha blivit bättre säges det, att han »upphöjdes», utan detta syftar på »oss» som »i honom» upphöjas. »Kyrios — förbättrade ej, när han steg ned, utan förbättrade själv det som behövde förbättras, och om han hade kommit ned för att förbättra, så kallades han Son och Gud ej såsom lön, utan snarare adopterade han oss åt Fadern och gudomliggjorde människorna, då han själv blivit människa. Han var alltså ej människa och blev sedan Gud, utan då han var Gud blev han senare människa, för att gudomliggöra oss. ... Ty icke kan $\nu\theta\epsilon\omicron\varsigma\alpha$ äga rum utan den sanne Sonen. ... Hur skulle teopoiesis kunna ske utan Logos?» (ib. 38—39). Av ett dylikt resonemang framgår f. ö., hur fullständigt främmande A. är för tanken, att Kristus skulle ha förvärvat »förtjänst». Gång på gång betonar A. att Kristus ej mottagit »lön» (ib. k. 37, 40, 41, 43, 44, 47, 49), utan att det är »vi», mänskligheten, som, icke mottagit lön, men gudomliggjorts »i honom». Logos är ständigt subjektet och gudomliggörandet utför han i kraft av sin gudom.⁵⁰ »Upphöjelsen» o. dyl. uttryck

⁵⁰ Jfr C. Ar. II, 70. Kristus har antagit en mänsklig kropp »för att förnya den som skapare, gudomliggöra den i sig och så införa oss alla i likhet med den i himlarnas rike. Men förbunden med ett skapat väsen hade människan ej gudomliggjorts, om Sonen ej var sann Gud. Människan hade ej framträtt inför Fadern, om det ej var hans av naturen ($\varphi\upsilon\varsigma\epsilon\iota$) sanne Logos, som iklädde sig kroppen. Liksom vi ej befriats från synden och förbannelsen, om ej köttet, som Logos iklädde sig, av naturen var

gälla endast Kristus »såsom människa». »Såsom Kristus dog och upphöjdes såsom människa, så säges han mottaga såsom människa, vad han såsom Gud ständigt hade, för att den givna nåden skulle tillkomma oss. ... Han gudomliggjorde, vad han antog, och än mer skänkte det åt människornas släkte som gäva» (ib. 42).

Om vi så söka fixera, vari denna gudomliggörrelse, vars mer formella karaktär ovan belysts, till sitt innehåll närmare består, så råder det knappast något tvivel om, att den icke sällan knytes direkt till uppståndelsen. I hela det parti ur C. Ar. I, 37 ff., som ovan berörts, fattas »upphöjelsen» såsom syftande på uppståndelsen (se k. 44) och »upphöjelsen» i sin tur betecknas (k. 45) som teopoiesis. Se också t. ex. C. Ar. III, 48. Med den ställning, uppståndelsetron intar, vore det ju snarast ägnat att förvåna, om så ej vore förhållandet. Emellertid är det lika visst, att teopoiesistanken ej *endast* är eskatologiskt orienterad, dess innehåll uttömmes ej genom att identifiera den med uppståndelsen. Den och adoptionen innebära också något redan här i tiden skeende, en förbindelse med det gudomliga redan här. Ett lärorikt kapitel i detta avseende är C. Ar. II, 59. A. är här inne på tanken, att människorna ej φύσει, som Logos, utan θέσει äro söner. Så heter det: »Detta är Guds människokärlek att han för dem, vilkas Skapare han är, senare också blir Fader κατὰ χάριν; och detta blir han, då de skapade människorna, såsom aposteln sade, i sina hjärtan upptaga Sonens ande, som ropar: Abba Fader. Dessa äro de som ha mottagit Logos och så fått makt av honom att bliva Guds barn. Ty då de av naturen äro kreaturliga, kunde de ej på något annat sätt bliva söner än genom att mottaga dens ande, som till sin natur och i sanning är Son. För att så skulle ske blev Logos sarx, för att göra människan mottaglig för gudomen». I begynnelsen voro vi κατὰ φύσιν skapade varelser och Gud vår Skapare genom Logos, men senare ha vi blivit söner och ha Gud,

mänskligt — ty med det främmande ha vi intet gemensamt — så hade ej heller människan gudomliggjorts, om ej Logos, som blev kött, av naturen (φύσει) är Faderns egen och sanne Logos. Därför skedde en sådan förbindelse för att förbinda den som av naturen var människa med den som var κατὰ φύσιν τῆς θεότητος och för att hans frälsning och teopoiesis skulle bliva säker. ... Ty vi människor hade ej haft någon vinst, om ej Logos av naturen var Guds sanne Son och det sarx, han antog, verkligt.»

Skaparen, till Fader,⁵¹ fortsätter A. Alltså »äro vi ej av naturen söner, utan Sonen i oss, och Gud är ej av naturen vår Fader utan Fader till Logos, som är i oss, i vilken och genom vilken vi ropa Abba Fader. . . . Så kallar Gud dem söner, i vilka han ser sin egen Son. . . . När vi mottaga Andens nåd, säges det om oss, att vi födas.»⁵² Av detta citat framgår klart att adoptionen sker genom Andens meddelande, genom att Logos, som det ofta heter, tar sin boning »i oss». I och med att Anden bor i oss äro vi »söner». Att i detta avseende ingen skillnad består mellan adoptionstanken och teopoiesistanken är också obestriddligt. Se t. ex. De decr. 14: Logos blev sarx, för att vi delaktiggjorda av hans ande skulle kunna gudomliggöras, och Ad Ser. I, 25, där det heter, att Logos genom Anden gudomliggör de skapade varelserna. Emellertid äro vi härmed redan inne på ett tankesammanhang, vars närmre belysning vi spara till den senare behandlingen av tanken på den »levande Herren», där Andens verkan också lämpligen bör tas upp till behandling. Det är något för A. karaktéristiskt, att tanken så lätt glider över från det fullbordade till det fortgående verket. Vi gudomliggjordes ἐν Χριστῷ men detta hindrar ej, att vi gudomliggöras genom Logos, Anden ἐν ἡμῖν. Ett fullt klarläggande av teopoiesistanken tvingar till frågan om Andens relation till det kristna livet.

Innan vi övergå till denna fråga, torde det vara lämpligt att något belysa den tredje av de synpunkter, under vilka A. såg frälsningsverket — uppenbarelsesynpunkten. Det är i synnerhet i De inc., som A. är inne på även denna sida av Kristi frälsningsverk. I C. G. 30 ff. har han betonat hur människan i sin själ har en »väg» till Gud. För kunskapen om Gud behöva vi intet annat än oss själva, ty vår själ har Gud ju skapat till bildens, Logos, spegelbild. Men även i skapelsen kunna vi skåda hans verk och sluta oss till dess upphovsman. Här framföras emellertid dessa tankar för att bilda bakgrund till A:s teckning av dårskapen i och djupet av människans fall till avgudadyrkan. Människan är

⁵¹ Jfr C. Ar. II, 51: Kristus har i sin kärlek låtit kalla sig παῖς och kallar sin Fader Kyrios, för att vi, som av naturen äro trälar, men ha mottagit Anden, skulle våga att τῇ χάριτι kalla den Fader, som av naturen är vår Kyrios.

⁵² Jfr C. Ar. II, 58. Att vi »födas», uppenbarar »Guds kärlek till människor, sedan han skapat dem».

utan ursäkt. I De inc. 11 ff. återvänder A. till dessa synpunkter. Guds kärlek visar sig däri att människorna ej lämnats utan vittnesbörd om Gud. Varför hade han också skapat dem, om ej för att de skulle känna och dyrka honom? Därför gav han dem avbildens nåd, d. v. s. att vara κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα, för att de genom den skulle få kunskap om Logos och genom honom om Fadern (k. 11). Detta hade ju i och för sig varit nog, men Gud träffade också anstalter för att människorna, om de försummade denna nåd, genom skapelsens verk skulle kunna komma till insikt om honom. Han sände dem lagen och profeterna för att de, då de voro för loja att skåda upp till himmelen och så lära känna dess skapare, i sin närhet skulle ha lärdomen om »det bättre». Men människorna ringaktade sanningen, läto binda sig av sina lustar, bedra sig av demonerna och förföllo till avgudadyrkan (k. 12). Men Gud hade ju skapat dem, för att de skulle tillbedja honom. Det som en gång haft gemenskap med Guds bild fick ej förgås. Därför förnyade Gud åter τὸ κατ' εἰκόνα för att människorna åter skulle kunna känna (γινῶναι) honom. »Men hur kunde detta ske, om ej Guds bild själv, vår Frälsare Jesus Kristus, kom». Ὁθεν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος δι' ἑαυτοῦ παρεγένετο, ἐν ᾧ εἰκὼν ὢν τοῦ Πατρὸς τὸν κατ' εἰκόνα ἄνθρωπον ἀνακτίσαι δυνήθη. Detta hade emellertid ej kunnat ske, om ej döden först förintats. Därför antog Logos en dödlig kropp, för att döden skulle kunna förintats och οἱ κατ' εἰκόνα ἄνθρωποι förnyas (k. 13). I detta sista resonemang märker man, hur glidande synpunkterna till synes äro. Förnyandet av avbilden tycktes ju vara något som speciellt angick gudskunskapen, men så sammanbindes det här med besegrandet av döden. Disparata äro tankarna dock knappast. Ty just i dödens besegrande, vilket ju är ett faktum, omvittnat genom uppståndelsen och de troendes dödsförakt, uppenbarar sig Logos som Gud (se k. 46). Även det är ett uppenbarelsfaktum. Skapelsens verk, Guds alltomfattande världsstyrelse, hade visat sig ej vara nog till att uppehålla människornas gudskunskap, den gav ingen »säkerhet». Människorna riktade sina ögon nedåt (κάτω) i stället för uppåt. Därför kommer han som vill hjälpa människorna och tager en kropp som deras, en som stammar nedifrån (ἐκ τῶν κάτω) »för att de som ej ville känna (γινῶναι) honom ur hans försyn och herravälde över det hela åtminstone genom hans kropps verk

skulle lära känna Guds Logos, som var i kroppen och genom honom Fadern» (k. 14). I sin kärlek anpassar sig Gud efter människornas läge, han söker dem i den situation, där de befinna sig. När de rikta sina ögon *κατω* så gör Gud som en god lärare (k. 15), vilken, om lärjungarna ej kunna fatta de högre lärdomarna, sänker sig ned till det lättfattligare; när människorna sökte Gud i de sinnliga tingen, »tar i sin kärlek Guds Logos till sig en kropp och umgås som människa med människorna ... för att de, som trodde Gud vara i kroppsliga ting, genom de verk, som Kyrios verkar genom kroppen, skulle inse sanningen och genom honom lära känna Fadern». De som hålla människor för gudar överbevisas genom Frälsarens verk, som övergå alla andras, att endast en är Guds Son; demonerna, som somliga dyrka, fly för honom; de som i herodyrkan rikta sina blickar mot de döda överbevisas genom uppståndelsen, att Logos är herre också över döden. I de följande kapitlen spinner så A. vidare på hur Frälsaren genom sina underverk visar sig som Kyrios och Skapare.⁵³ Invävd i dessa tankar är också den synpunkten, att Kristus genom sin undervisning bringar kunskap om Gud. Se också k. 43: *θεραπεύσαι και διδάξαι*. Jfr k. 40 slutet: *διδάξαντα περὶ τοῦ ἑαυτοῦ Πατρὸς τὴν ἀληθῆ και θείαν διδασκαλίαν*. I k. 40 ff. är han åter inne på samma tankar, som ovan berörts, om hur Logos begagnar människans kropp till organ *πρὸς φανέρωσιν ἀληθείας και γνῶσιν τοῦ Πατρὸς* (k. 42).

Det är huvudsakligen i De inc., som uppenbarelsetanken intar en plats, så pass dominerande att dess betonande kan sägas vara lika starkt som de tankar, vi tidigare dröjt vid. Men den saknas ingalunda även i hans övriga skrifter. Det finns få ord, som så ofta återvända i den antiarianska polemiken som: »den som har sett Sonen, han har sett Fadern». Se C. Ar. I, 16. »När vi se Sonen själv, se vi Fadern. *ἡ γὰρ τοῦ υἱοῦ ἔννοια και κατάληψις γνῶσις ἐστι περὶ τοῦ πατρὸς, διὰ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἴδιον εἶναι γέννημα*. ... Sonen ... är Faderns Vishet och Logos, i vilken och genom vilken han skapar och gör allt och han är hans återsken, (*ἀπαύγασμα*) i vilken han upplyser allt och uppenbarar sig för vem han vill. Han är hans avtryck (*χαράκτῆρ*) och bild, i vilken han skådas och kännes. Därför äro han och Fadern ett (och den

⁵³ Jfr C. Ar. II, 12.

som ser honom ser Fadern)». I C. Ar. II, 78—81 utreder A., hur Gud även i de skapade tingen har nedlagt »vishet», vilken förhåller sig till Visheten som avbilden till bilden, och som bildar liksom begynnelsen och elementen i kunskapen om Gud. Men då människorna ej begagnade denna »så behagade det Gud att genom förkunnelsens dårskap frälsa dem som tro. Ty Gud ville ej längre som i förutvarande tider bliva känd genom bild och skugga, genom den vishet, som är i de skapade tingen, utan han lät den sanna Visheten själv taga kött och bli människa och lida korsdöden, för att alla, som tro, genom tron på denna skulle kunna frälsas. Det är alltså Guds egen Vishet, ... vilken var Logos ..., som, ... sedan han tillintetgjort döden och frälst vårt släkte, än vidare uppenbarade sig och genom sig sin Fader, såsom han sade: giv dem att de må känna dig, den ende sanne Guden och den du har sänt Jesus Kristus». C. Ar. III, 38: (Det är här fråga om Kristi »okunnighet». Han frågade var Lasarus låg.) »Detta gjorde Guds helige Logos, som uthärdade allt för vår skull, för att så också bära vår okunnighet och giva oss som nåd att känna hans ende sanne Fader och honom själv, som för oss sänts till allas frälsning — den största nåd som överhuvud gives». Uppenbart är, att enligt A. Kristus skänkt oss den fulla gudskunskapen. Ofta synes det väl, som om det endast vore ett givande av vad människan i sig själv hade kunnat finna. Men å andra sidan visa de sist anförda citaten att i Kristus givits en direktare och fullare uppenbarelse av Guds väsen än tidigare. Såvitt vi se, har emellertid A. aldrig ägnat något teoretiskt intresse åt att klargöra den närmare innehållsliga relationen mellan den i Kristus givna gudskunskapen och den som människan har i sin själ och i skapelsen. Summan av hans utsagor torde vara den, att människan »skulle kunnat» reda sig med den i själen givna och även ur skapelsen gripbara uppenbarelsen, om hon bevarat själen ren.⁵⁴ I Kristus skänkes så en påtagligare uppenbarelse. Denna ter sig som »uppenbarelsen» par préférence. »Gudskunskapen» får ej heller fattas som ett rent teoretiskt ve-

⁵⁴ Utom i C. G. betonas denna »själens adel» starkt i V. A. Bakom tanken på själens nyskapelse *καὶ ἐκείνη* ligger möjligen tanken, att i Kristus den själens ursprungliga renhet återställts, som människorna förlorat, så att de som anamma frälsningen i sin själ ha en »avbild» av bilden, en »ny väg».

tande. Uppenbarelsen innebär, att i Kristus är den sanna gudsdyrkan återupprättad, att människorna bli överbevisade genom Kristi segergärning, att avgudar och demoner äro ett intet, och att han är den ende sanne Guden. Därför ställes också hela Kristi verk från födelsen genom jungfrun fram till uppståndelsen, när uppenbarelsetanken gör sig gällande, så ofta in under den synpunkten, att det är en manifestation och ett demonstrerande av den ende, sanne Gudens makt, av hans herravälde över allt skapat.

Det kan här vara lämpligt att erinra om att A. också kan låta Kristus framstå som uppenbararen av det liv, som de troende böra leva, som exemplet och typen för deras vandel.⁵⁵ Redan det gudomliga livet till sin natur är för människorna ett dylikt paradig. Logos' oföränderlighet är nödvändig »för att människorna i Logos' oföränderliga rättfärdighet skulle ha en bild och typos för dygden» (C. Ar. I, 51).⁵⁶ I C. Ar. III, 20 f. tages det inomtrinitariska förhållandet mellan Fadern och Sonen till exempel på, hur de troendes förhållande till varandra bör gestalta sig. Med ordet »på det att de må vara ett såsom vi» menas ej, att vi skola vara i Fadern så som Sonen är det, det är omöjligt, utan att vi skola ta Gud till typos, och i det vi se upp till honom bli ἐν πρός ἀλλήλους τῇ ὁμοψυχίᾳ καὶ τῇ τοῦ πνεύματος ἐνότητι. Kristus »lärde oss saktmod ἐξ ἑαυτοῦ . . . för att vi, skådande på honom, skulle förbli saktmodiga. När han så ville lära oss att ha ett uppriktigt, säkert och oskiljaktigt sinne lag mot varandra, tar han sig själv till exempel och säger: för att de må vara ett såsom vi. Oupplöslig är vår enhet. Då de så lära av vår oupplösliga natur så skola de också bevara sin inbördes endrækt (συμφωνία)».⁵⁷ Men

⁵⁵ Jfr hertill STRÅTER, s. 156 ff., vilken riktigt pekat på denna sida av Kristi verk och även fäst uppmärksamheten på de i det följande relaterade exemplen.

⁵⁶ A. visar genomgående en tendens att ge de »metafysiska» kategorierna en etisk och religiös vändning. Logos' »oföränderlighet» blir på andra ställen ett uttryck för hans orubbliga trohet. Se t. ex. C. Ar. II, 9 »Han är trogen, då han ej förändrar sig, utan ständigt förblir och uppfyller vad han lovat». I fortsättningen av C. Ar. I, 51 tolkas den därhän, att ormen ej kunde övervinna den andre Adam, som den förste, då ju Kyrios av naturen var oföränderlig.

⁵⁷ Jfr C. Ar. III, 19. A. är här inne på liknande tankar, att vi skola vara μιμηταὶ Θεοῦ. Vi äro ej »av naturen» εὐεργέται — οὐ γὰρ ἡμῶν εὖρεμα τὸ

A. kan också hänvisa till hur Kristi jordeliv i dess konkreta gestaltning är en typos för vårt. »När han ville visa oss sin himmelska och fullkomliga vandel, utpräglade han denna i sig, för att ingen vidare skulle låta bedra sig av fienden, då de nu hade en pant som säkerhet, den av honom för oss vunna segern över djävulen. Därför icke endast lärde han, utan gjorde också vad han lärde, för att var och en skulle höra honom tala, men också se såsom på en bild och av honom taga exempel för sitt handlande, när han hör: lären av mig, ty jag är saktmodig och ödmjuk i hjärtat. En fullkomligare undervisning till dygd kan ingen finna, än den Kyrios utpräglade i sig. Tålmod, människokärlek, godhet, mod, barmhärtighet, rättfärdighet, allt finner man hos honom, så att ingen dygd saknas, om man betraktar detta mänskliga liv. Detta visste Paulus, när han sade: bliven mina efterföljare, såsom jag är Kristi. Grekerna hade lagstiftare, som hade gåvan att tala. Men Herren som i sanning är alltets Kyrios och som sörjer för vad han gjort, stiftade ej endast lag, utan gav sig själv som typos, för att de som ville skulle känna τὴν τοῦ ποιεῖν δύναμιν» (Epistola ad Marcellinum 13). I Festbr. s. 109 talar A. om hur Kristus tåligt uthärdade lidande och död »damit wir das Bild der gesammten Vollkommenheit und Unsterblichkeit an ihm sehen sollten, und damit, wenn jeder von uns sich diesen Mustern gleichend beträgt, wir wahrhaft treten können auf Schlangen und Scorpionen und auf die ganze Macht des Teufels». Jfr Festbr. s. 67. Vi ha i Kristus »ein vorbildliches Beispiel des himmlischen Wandels». Se också De virg. 3.⁵⁸

εὐεργετεῖν, ἀλλὰ τοῦ Θεοῦ. Vi äro barmhärtiga i det vi giva det, som vi av nåd fått av Gud, till andra och utan att göra åtskillnad helt enkelt utsträcka vår välgörenhet till alla. »Ty endast på så sätt kunna vi bliva hans μιμηταί och ej annorlunda, att vi giva varandra, vad vi fått av honom.»

⁵⁸ Att ingå på de speciellt kristologiska frågorna (»de bägge naturernas» förhållande till varandra) skulle här föra för långt och torde ej vara nödvändigt. Vi hänvisa till Stülckens och Weigls undersökningar till A:s kristologi. Den senare säger s. 65: »Wir sehen, die schwierigen Probleme der Einheit des Gottmenschlichen Seins und der Unveränderlichkeit des Logosseins im menschgewordenen Zustande hat Athanasius und die alexandrinische Theologie des vierten Jahrhunderts nicht zu lösen unternommen, wohl aber klar die leitenden Gedanken erkannt: Kein Parallelverhältnis, kein Wandlungsverhältnis, aber ein Besitzverhältnis.» — En punkt, angående vilken mycken diskussion förts, är frågan, om A. har

Om vi blicka tillbaka på de tankar, vi ovan behandlat, med hänsyn till vilka »moment» av Kristi verk, som träda i förgrunden, så är det, synes det oss, uppenbart, att det ej går att betrakta »människovardandet» isolerat som det varpå tonvikten lägges. När HARNACK i sin Grundriss s. 205 säger, att A. visserligen »auf alle biblischen Gedanken rekurriert (Opfertod, Schuldtilgung usw.); allein besonders deutlich führt er den Gedanken aus, dass in dem Akt der Menschwerdung selbst die Wendung vom Todesverhängnis zur Vergottung ($\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma \epsilon\nu\eta\nu\theta\rho\omega\pi\eta\sigma\epsilon\nu, \epsilon\nu\alpha$

ansett, att Logos antog endast mänsklig kropp eller en besjälad kropp. Den förra synpunkten framfördes med styrka beträffande den föräpollaristiska tiden av BAUR i Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, s. 570 ff. Se för den därefter följande diskussionen: DORNER, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, I, s. 956²³; VOIGT, Die Lehre des Athanasius v. Alex., s. 129 f.; ATZBERGER, Die Logoslehre des hl. Athanasius, s. 194 f.; SCHULTZ, Die Lehre von der Gottheit Christi, s. 91; LAUCHERT, Die Lehre des heiligen Athanasius, s. 133²; STRÄTER, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius, s. 123 ff.; HOSS, Studien über das Schrifttum u. die Theologie des Athanasius, s. 78; STÜLCKEN, Athanasiana, s. 90 ff.; VOISIN, La doctrine christologique de S. Athanase, s. 226 ff.; LOOFS, Dg., s. 266; HARNACK, Dg. II, s. 219¹, 322 f.; SCHULTE, Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik, s. 31 ff.; WEIGL, Untersuchungen zur Christologie des heiligen Athanasius, s. 66 ff.; STEGMANN, Die pseudoathanasianische »IV:te Rede gegen die Arianer«, s. 145 f.; SEEBERG, Dg. II, s. 72²; TIXERONT, Histoire des dogmes II, s. 116¹. Obestridligt synes vara, att A. före synoden i Alexandria (år 362) ej ägnat frågan någon speciell uppmärksamhet. Han talar oftast om, att Logos antagit mänsklig $\sigma\omicron\mu\alpha$ eller $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$, mera sällan $\zeta\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$. (Man har fäst stort avseende vid detta, då Arius enligt traditionell uppfattning skall ha bestritt, att Kristus hade mänsklig själ. Nyligen har H. ELLIGER, Bemerkungen zur Theologie des Arius, gjort gällande, att detta ej är säkert betygat. Skulle hans uppfattning visa sig hållbar, bleve Athanasius' tystnad på denna punkt förklarligare.) Emellertid har han förklarat att enligt bibliskt språkbruk $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ användes för $\zeta\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ (jfr Ad Ser. II, 7; Ep. ad Ep. 8; C. Ar. III, 30). Vidare har han i Tom. ad Ant. 7, synodalskrivelsen om ovannämnda synod, uttryckligen avvisat tanken att Frälsaren haft $\sigma\omicron\mu\alpha \psi\psi\chi\omicron\nu$, $\alpha\nu\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\omicron\nu$ och $\alpha\nu\omicron\eta\tau\omicron\nu$. Vi veta alltså, i vilken riktning han reagerat, när han ställts inför problemet, liksom det synes oss avgjort bäst harmoniera med den av oss utvecklade synen på hans frälsningslära att anta en mänsklig själ hos Frälsaren. Se Ep. ad Ep. 7: »I det han verkligen i sanning blev människa skedde hela människans frälsning. ... Vår frälsning är ej inbillning och i Logos skedde hela människans frälsning, icke endast kroppens utan själens och kroppens.» Djupast torde terminologin sammanhånga med tradition av antidoketisk prägel.

ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν) und ἀφθαρσία liege, ...» så synes oss resonemanget olyckligt, bl. a. därför att i dylika utsagor »människovardandet» ju sättes i en final relation till något annat, vilket ingalunda behöver vara realiter förverkligat i och med människovardandets akt. När A. säger att Logos blev människa »för att dö» och betraktar döden som oundgängligt villkor för frälsningen, är det föga klargörande att säga, att det egentligen är människovardandet, som är det viktiga, även om det med en viss rätt kan sägas, att »döden» ligger innesluten i människovardandet så till vida som endast i och med att Logos ingick i människans villkor, var döden möjlig. »Människovardandet» kan ju på så sätt sättas i final relation till varje »moment» av Kristi liv, men då så är fallet synes det oss riktigare att lägga tonen, ej på »der Akt der Menschwerdung» utan snarare på das Menschsein.⁵⁹ Nu kan A. givetvis också, och gör det ofta, just betona människovardandet; Guds kärlek visar sig ju i att Logos »stiger ned» till oss, tar på sig våra villkor, men detta är en sak; det är endast ingressen till ett verk, som sträcker sig över hela hans jordeliv via döden in i uppståndelsen, ja fortsättes in i den Levandes verk. Även hos A. möta vi den parallelliseringstendens vi framhållit hos Methodius, det hänsynstagande till olika »moment» i Kristi liv, vilket differentierar inkarnationens frälsningsverk. Denna parallellisering får naturligtvis ej fattas som en strikt genomförd teori, där det ena konsekvent knötes till det andra, men det är ett uttryck för att Kristi hela liv dragits med in i betraktelsen. Ett ytterst karakteristiskt exempel finnes i C. Ar. III, 57. Det är fråga om Jesu bön i Getsemane. Kristi »fruktan» där gäller honom ὡς ἀνθρώπος. Men logos »hade sarx, som fruktade, för vars skull han blandade sin vilja med den mänskliga svagheten, för att förinta denna och göra människan modig mot döden. Se i sanning ett förunderligt ting! Den om vilken kristusbekämparna tro, att han talar av fruktan, han gör med sin förmenta fruktan människorna modiga och utan fruk-

⁵⁹ När man emellanåt sagt, att frälsningen ligger i Kristi »konstitution som gudamänniska», så träffar detta uttryck närmare, vad det är fråga om, bara man ej fattar det som ett vilande förhållande mellan två mer eller mindre döda substanser. Kristi konstitution som gudamänniska och det verk Gud i och genom denna »konstitution» utför, däri ligger frälsningen.

tan. . . . Ty såsom han genom sin död förgjorde döden καὶ ἀνθρωπίνως πάντα τὰ ἀνθρώπινα, så tog han genom sin förmenta fruktan bort vår fruktan och verkade att människorna ej mera frukta döden». Detta sätt att resonera präglar A:s hela tänkande. Genom att låta sig födas övertar han och renar vår födelse (Ep. ad Adelph. 4), genom hans dop döpas vi (C. Ar. I, 47, 48), genom sin »okunnighet» bar han vår okunnighet (C. Ar. III, 38); när Kristus blev människa, övertog han sarx med alla dess πάθη, för att kroppens πάθη endast skulle tillskrivas honom (C. Ar. III, 32; jfr ib. 34) etc. När A. emellertid så stannar inför speciella »moment», synes det oss obestriddigt, att hans tanke ojämförligt oftast går till döden och uppståndelsen. De bilda krönet på verket, varvid i synnerhet uppståndelsen ter sig som den avslutande triumfen, som ovedersägligen omvittnar segrerns fulländning.

Dessa tankar om att Logos i Kristus övertar allt »vårt», förgör det och i stället ger oss nytt liv, en ny begynnelse, sammanhånga med den art av tanke kategorier, som möta i Adam-Kristus-»spekulationen».⁶⁰ Denna i sin tur är nära artbefryndad med kampmotivets tankebanor. Bägge tankekretsarna äga det gemensamt, att de med starka ord kunna tala om frälsningen som något redan förverkligat, något som »i Kristus» kommer mänskligheten till del. »I honom» äro fördärvsmakterna tillintetgjorda, »i honom» äro vi gudomliggjorda, nyskapta, döda och uppståndna. Dock går det ej att tolka detta så, att mänskligheten som konkret totalitet realiter vore frälst, gudomliggjord, undanryckt fördärvet. Det är ej någon mänsklighetens »universalkropp», som är föremål för Logos' verkan. De uttryck, A. ibland begagnar för att beteckna ett visst samband mellan Kristi

⁶⁰ Det torde sammanhånga med svårigheten att gripa denna i dess egenart, när Hoss s. 77 gör gällande, att ἀνθρωπινον γίνεσθαι ej betyder »ein individueller Mensch werden, sondern nur, die allgemeine Menschennatur annehmen». Denna tanke på en allmän »natur», har man ju tidigare trott sig finna hos Gregorius av Nyssa och förklarat den som platonsk begreppsrealism. (Se för en översikt över denna stridsfråga LENZ, Jesus Christus nach der Lehre des Gregorius von Nyssa, s. 84 ff.) Beträffande Athanasius se STULCKEN, s. 105 och WEIGL, Untersuchungen zur Christologie des heiligen Athanasius, s. 74. Att bestrida att Logos antagit en individuell människa låter sig ej göra. När det talas om mänsklig »natur», är syftet att betona, att Kristus verkligen var människa; till sitt väsen var han, vad den mänskliga sidan angår, densamme som vi.

kropp och oss, kunna näppeligen tolkas i denna riktning. Att vi »efter köttet» äro honom lika o. d. uttryck⁶¹ säga ej mer, än att han liksom vi är människa, och att detta är förutsättningen för vår frälsning. I C. Ar. II, 74 talas det om att han är grundstenen, varpå vi äro uppbyggda. Men grundstenen måste vara sådan som det som skall uppföras på den för att en sammanfogning skall kunna ske. Logos för sig har nu inga likar, men som inkarnerad har han $\tau\dot{\iota}\nu \delta\mu\acute{o}\iota\alpha\nu \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$. Så kunna vi uppbyggas på honom som grundsten till ett den Helige Andes tempel. Så växlar bilden. Han är vinträdet, vi de med detta förbundna grenarna, och detta äro vi $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \tau\acute{o} \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\iota\nu\omicron\nu$.⁶² Intresset för att betona att vi endast $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \tau\acute{o} \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\iota\nu\omicron\nu$ äro förbundna med honom dikteras här av viljan att avvisa ett jämställande av Logos' eviga väsen med vårt. Såvitt vi se rätt, gå dylika yttranden ej utöver den »representativa» karaktär, som den andre Adam äger. Han är $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ för den nya mänsklighet, som i honom har sin begynnelse. För att fixera vad som sker i Kristus, torde det vara lämpligt att skilja mellan real betydelse och Realt förverkligande liksom mellan universell syftning och universellt förverkligande. Ty att det sker något som ej endast äger »förebildlig» karaktär, utan som radikalt förändrar hela mänsklighetens situation, går ej att bestrida. Därför bibehålla vi realitetsbeteckningen. Men å andra sidan är det uppenbart, att vad som där sker ej eo ipso åstadkommer en förvandling av hela mänskligheten i den bemärkelsen, att vad som utsäges om Kristus $\acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu$ utan vidare kan utsägas om den. I två avseenden gäller denna inskränkning. Dels gäller den för det första de icke troende. Att dessa — gudomliggjorda — skulle vara delaktiga i denna förvandling och slutligen hamna i fördömdelse är en tanke, man omöjligt kan tillskriva A. Det att människorna t. ex. äro befriade från döden så att de ej behöva frukta den, kan rimligtvis ej gälla dem som

⁶¹ Se den samling dylika uttryck ($\delta\mu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma$, $\sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\nu\epsilon\iota\varsigma$, $\sigma\acute{\upsilon}\sigma\sigma\omega\mu\omicron\varsigma$) STÜLCKEN samlat, s. 105 f.

⁶² Jfr De sent. D. 10, 12. Att A:s tankar näppeligen gå i riktning mot en »allmän» natur, som kan sättas i motsättning mot en individuell, synes bl. a. framgå av De inc. 9. Liksom om en mäktig konung kommer, heter det här, och tar sin boning i ett av husen i en stad, hela staden blir ärad och ingen rövare vågar anfälla den, så var det också, när alltings konung kom och bodde $\epsilon\iota\varsigma \acute{\epsilon}\nu \tau\acute{\omega}\nu \delta\mu\acute{o}\iota\omega\nu \sigma\acute{\omega}\mu\alpha$.

den »eviga döden» väntar. Vi ha ej heller hos A. funnit spår av att Kristi verk sättes i relation till dessas öde. Till en del torde uttryck som peka i riktning mot att »mänskligheten» nyskapats, gudomliggjorts etc. kunna tolkas som uttryck för frälsningsverkets universella syftning. Men även de troende gäller den för det andra, i det avseendet, att »frälsningen» ej utan vidare på ett mekaniskt sätt övergår ens på dem. Detta bevisas ovedersägligen av sådana ting som att A. räknar med avfalllets möjlighet (Ad Ser. I, 4, 27; De syn. 53; C. Ar. III, 25), alltså med synd även för de troende; även de dö ju, de äro utsatta för demonernas anfall etc. Men i vad bemärkelse kan man då säga, att Kristi verk har real betydelse? Två tankar tro vi här kunna hjälpa oss till förståelse för vad det är fråga om. 1. Den eskatologiska inriktningen hos den tankevärld vi möta. Frälsningen är något till sin karaktär kommande, något som hör den himmelska världen till, då Kristus skall regera över de sina. Då är döden slutgiltigt dödad, då äger människan frälsningen som oföränderlig besittning. Den seger, som vunnits i Kristus, den nyskapelse, som där skett, sammanslutes med detta slutmål, då, skulle man kunna säga, Kristus kommer och inhöstar segerns frukter (De inc. 56), i en religiös samsyn, som låter den te sig som redan förverkligad. Endast på så sätt kunna de starka uttrycken för frälsningens oföränderliga gåvor förstås. Kristi verk står i omedelbar relation till detta slutmål. Vi erinra oss emellertid att fördärvmakterna hade sin »makt» från Gud; de voro en dom. Denna dom är nu upphävd genom fullgörandet i Kristus. Mänsklighetens läge är så ett helt annat. Detta för oss över till den andra tanke, vi ville peka på. 2. Även om Kristi gärning syftar mot det kommande, himmelska riket, så är den ej betydelselös för detta livet. Segern är redan vunnen. Fördärvmakterna existera visserligen, men de ha förlorat sin »makt», de rasa fortfarande och kunna utgöra en fara, men för de troende är det dock i grund ett tomt larm; de som ha Kyrios till konung, behöva ej frukta dem.⁶³ Det är ju ytterst karakteristiskt, att tanken på den vunna segern så omedelbart

⁶³ Lärorik i detta avseende är V. A. De demoniska angrepp Antonius utsättes för äro sannerligen ej av det milda slaget, men han besvarar dem med hän (k. 9, 14 m. fl.), deras larm är endast tecken på en maktlöshet, som bör mötas med förakt. Kristus har ju besegrat dem. Antonius utmanar dem: »Här är jag åter, Antonius! Jag flyr ej edra slag; om ni

går över i tanken på den alltjämt segrande, uppståndelsetanken i tanken på den Levande. Vi erinra om de delar av De inc., som ovan (s. 215 ff) berördes. Vi skola nu något närmare gå in på denna sida av frälsningsverket.

Kristus visar sig i segern över fördärvsmakterna som Kyrios. Då började han att visa sin kyriosvärdighet och att utbreda sitt herravälde (C. Ar. II, 12). Visserligen är han evig Herre och Konung, men hans människovardande och död beteckna dock den gärning, varigenom han »förvärvar» oss, och varigenom allas underkastelse under honom och Frälsarens herravälde över oss begynner (ib. 13). Vi fingo då ἀρχὴν τοῦ εἶναι αὐτὸν κύριον ἡμῶν. Gud lät honom bli människa för att befria alla från avgudarna, för att han skulle härska över alla och bli Herre och Konung över oss (ib. 14, 16). Så är Herren en alltjämt levande aktiv makt. »Ty Guds Son, som lever och är verksam, verkar dagligen och verkar allas frälsning» (De inc. 31). Jfr Festbr., s. 106.

För att förstå denna Kyrios' verksamhet som den alltfört levande är det nödvändigt att se den i samband med Andens verk. Nu är det för A. en grundsanning att i varje verk, som Fadern, Sonen eller Anden utför är hela triniteten verksam. Liksom Logos så är Anden ὁμοούσιος θεοῦ. Nådegåvorna givas av Fadern genom Sonen i den Helige Ande, det är den formel, vartill A. återför detta faktum, när han vill ge uttryck åt det i hela dess fyllighet. Vi anföra ett typiskt ställe ur Ad Ser. I, 30—31. »Ty den givna nåden och gåvan gives i triniteten av Fadern genom Sonen i Helig Ande. Ty såsom den givna nåden är av Fadern genom Sonen så är en delaktighet i gåvan ej möjlig för oss om ej i den Helige Ande. Ty om vi ha del i denne, hava vi Faderns agape och Sonens nåd och hans Andes gemenskap. Härav visas μία ἡ τῆς τριάδος ἐνέργεια. ... Det som gives, gives i triniteten och allt kommer från en Gud. ... Intet finnes, som ej sker och verkas genom Logos i Anden». Jfr Ad Ser. I, 28, III, 5. När det talas om Andens verk, är det alltså Guds eget verk, det är fråga om. Samma argumentation A. i sina tidigare skrifter riktat mot dem som be-

än given mig flera, intet skall skilja mig från Kristi kärlek» (k. 9). Med ett drastiskt exempel har Gregorius av Nyssa i sin katekes (k. 30, 1) belyst samma sak. Det förhåller sig med ondskan som med en orm, vars huvud krossats; kroppen rör sig dock. Så fortfar ondskan att, ehuru den fått det dödande slaget, oroa människan.

stredo Sonens väsensenhet med Fadern återvänder i Ad Ser. I—IV beträffande Anden.⁶⁴

Det är nu något som är värt att observera, att Kristi verk till sin »positiva» sida helt kan ses ur andemeddelelsens synpunkt. Med samtliga de huvudtankar, vi ovan i analysens intresse ut-
söndrat, kan tanken på andemeddelelsen förknippas. En del exempel härpå ha vi redan mött. Till bevisning meddela vi ytter-
ligare några exempel. *Nyskapelse- och förnyelsetanken*: »Fadern skapar och nyskapar allt genom Logos i Helig Ande» (Ad Ser. I, 24). De skapade tingen helgas och förnyas genom helgelsens och förnyelsens Ande (ib. 22; jfr ovan anförda Ad Ser. I, 9). *Adoption och gudomliggörelse*: »Människorna bliva genom att mottaga Sonens ande genom den barn» (C. Ar. II, 61). »Vi göras till söner $\theta\acute{\epsilon}\sigma\alpha\iota$ καὶ χάριτι (genom Logos), i det vi ha del i hans ande» (C. Ar. III, 19). »Anden är det, som är i Gud, och ej vi i oss själva, och såsom vi äro söner och gudar på grund av Logos i oss, så skola vi vara i Sonen och Fadern och anses hava blivit ett i Sonen och i Fadern, emedan i oss är Anden, vilken är i Logos, som är i Fadern» (C. Ar. III, 25). »Vi göras till söner, i det vi mottaga Anden» (Ad Ser. I, 19). »Om vi genom Andens delaktighet ($\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$) komma i gemenskap med den gudomliga naturen så är ju den galen, som säger att anden är av skapad natur och icke av Guds. Därför gudomliggöras också de, i vilka han kommer» (Ad Ser. I, 24). »Genom Anden förhärligar Logos skapelsen, i det han genom gudomliggörelse och adoption för fram till Fadern. . . . Anden är alltså ej en av de skapade tingen utan Faderns gudoms egen ($\dot{\iota}\delta\iota\omicron\nu$), genom vilken Logos gudomliggör det skapade» (Ad Ser. I, 25). *Fulländning*: »Schauet auf unsern Heiland, der da heraufzog und das Angesicht anhauchte, und zu seinen Jüngern sprach: 'empfanget den heiligen Geist!' Denn sogleich als dies damals geschach, da war auch Alles vollendet» (Festbr., s. 61). »Verka alltså i dem Fader! (Det är Logos som talar.) Och som du har givit mig denna (kropp) att bära, giv dem din ande, för att även de i denna må bli ett och fulländas i mig» (C. Ar. III, 23).

Genom Anden *uppenbarar* Logos sig och Fadern. »... de hava i sig Kyrios, som för dem genom Anden uppenbarar sig själv och

⁶⁴ Jfr bl. a. Th. SCHERMANN, Die Gottheit des heiligen Geistes, s. 49 ff.

genom sig Fadern» (Ad Ser. I, 32; jfr ib. 19). Som den Levandes verk ses också som påpekats kristendomens segrande expansion. Kyrios' verksamhet visar sig i ordets förkunnelse. Som den Levande fyller han hela jorden med sin lära (De inc. 48). Det är en tanke A. ofta återvänder till (ib. 30, 51). Osynlig övertygar han var och en om hans villfarelse (ib. 53) »*ich der da redet, bin nahe!*» Ein vortrefflicher Ausspruch! Denn nicht redet er zu einer Zeit und zur andern schweigt er, sondern beständig und allerzeit von Anfang an belebt er Jeden ohne Aufhören und redet zu Jedem im Herzen» (Festbr., s. 154). Ej med våld går han fram. »Frälsaren är mild, så att han lär: 'Om någon vill följa mig' och 'den som vill vara min lärjunge'. Han kommer till var och en ej med våld utan han klappar på och säger: Öppna min broder och brud! Och om de öppna, går han in. Men om de tveka och ej vilja, går han bort. Ty ej med svärd eller pilar eller soldater förkunnas sanningen utan *πειθοῖ καὶ συμβολῆς*» (Hist. arianorum ad monach.)

Vi skola ej här ingå på förhållandet mellan religion och sedlighet hos A., ehuru frågan i och för sig väl är värd beaktande. Vi vilja emellertid helt kort peka på tvenne konstitutiva tankar. Den levande Herren tänkes verka även en sedlig nyskapelse. Se De inc. 30—32, 50. Genom Guds kraft bli människorna ett till sinnes (C. Ar. III, 21, 23). Gud är *χορηγὸς ἀρετῆς* (C. Ar. I, 52). Inkarnationen såsom Guds kärleks verk är vidare ett det starkaste sedliga motiv. Människorna böra visa sin *tacksamhet* bl. a. genom ett sedligt leverne. I synnerhet i Festbrevet är detta en alltemellanåt återvändande tanke med långt mer framskjuten ställning än t. ex. lönetanken. Den gudlöse är den otacksamme. Se Festbr. ss. 71, 73—75; 82—83; 87—88; 112 f.

Beträffande andemeddelelsen tillämpas nu av A. precis samma resonemang som beträffande övriga frälsningsgåvor. Såsom Logos ger Kristus sig själv såsom människa Anden och härmed motaga »vi» Anden. »Om Frälsaren ... säges det, att han smörjes för att han, såsom det säges om honom som människa, att han smörjes med Anden, skulle giva oss människor liksom att upphöjas och uppstå så också Andens inneboende och vänskap (*ἐνὸικησιν καὶ οἰκειότητι*). ... Jag, som är Faderns Logos, ger mig själv, när jag blivit människa, Anden och helgar mig; när jag blivit människa, i denna, för att framdeles alla må helgas i mig, som

är sanningen» (C. Ar. I, 46). Andens nedkomst vid Jordan gällde alltså »oss». När Herren mottog Anden, var det vi som gjordes mottagliga för den; ἐξ ἐκείνου γοῦν καὶ ἡμεῖς ἠρξάμεθα τοῦ τὸ χρίσμα καὶ τὴν σφραγίδα λαμβάνειν (C. Ar. I, 47). Människorna ha i honom ἀρχὴν τοῦ λαμβάνειν ἐν αὐτῷ καὶ δι' αὐτοῦ. När det om honom heter, att han smörjes, är det vi, som smörjas i honom, och när han döpes, är det vi, som döpas i honom (ib. 48). Jfr Ad Ser. I, 6. Endast på så sätt ha vi mottagit Anden βεβαίως. »Ty på annat sätt hade vi ej del i Anden och hade ej helgats, om ej Andens givare, Logos, själv sagt, att han själv för oss smordes med Ande. Därför hava vi säkert mottagit Anden, då det om honom säges, att han smordes i köttet. Ty då köttet i honom först helgades, och det om honom säges, att han för dess skull mottagit som människa, så hava vi den därav följande Andens nåd, i det vi mottaga av hans fullhet» (C. Ar. I, 50).

Liksom man kan återföra de olika uttrycken för förnyelsen i Kristus på en gemensam nämnare — andemeddelelsen, så kan man också sammanfattande säga, att det kristna livet enligt A. får sin karaktär av att det står under den alltjämt verkande Andens inflytande. Vad som präglar det är, att det är ett liv »i Gud», och att Gud lever »i människan», ett gemenskapsförhållande som verkas av Anden. Anden knyter gemenskapen med det gudomliga livet. »Han förband (συνῆπτεν) oss med sig och Fadern, ej genom ett skapat väsen utan genom den Helige Ande» (Ad Ser. I, 2). »Vi äro genom den oss givna Andens nåd i honom och han i oss. ... vi äro χωρὶς τοῦ πνεύματος ξένοι καὶ μακρὰν τοῦ θεοῦ, τῇ δὲ τοῦ πνεύματος μετοχῇ συναπτόμεθα τῇ θεότητι. Vårt varande i Fadern är ej vårt eget utan Andens, som är i oss ...» (C. Ar. III, 24). I synnerhet i breven till Serapion möta vi ofta starka uttryck för denna gudomens närvaro i människan. Se t. ex. Ad Ser. I, 19, ur vilket vi anföra: »Om Sonen är Visheten, så hava vi Sonen, om vi mottaga Vishetens ande och i honom bliva vi visa (Ps. 146: 7). Och om Anden gives oss (Joh. 20; 22) är Gud i oss (1 Joh. 4: 12, 13). Och om Gud är i oss, är också Sonen i oss (Joh. 14: 23). Och när vidare Sonen är Liv (Joh. 14: 6), så sägas vi levandegöras i Anden (Rom. 8: 11). Och i det vi levandegöras i Anden säges Kristus själv leva i oss (Gal. 2: 19, 20) ... så sade också Paulus om vad han verkade i Andens kraft, att det var Kristi

verk». Så tar hela den odelade triniteten, d. v. s. Gud själv, genom Anden sin boning i människan.⁶⁵

Den förbindelse med gudomen, som andemeddelelsen innebär, tänkes nu av A. förverkligad i *dopet*. Som på så många andra punkter ha vi i fråga om sakramenten att nöja oss med några få spridda texter, som endast kasta ett sparsamt ljus över de tankar, A. kan ha förbundit med dem. Intet tvivel råder emellertid, att de gåvor, som frälsningen innebär och vilkas skiftande terminologiska uttryck ovan belysts, genom dopet tillägnas den troende. Adoptionen sker i dopet i den treenige Gudens namn. »I det vi så (genom dopet i Faderns, Sonens och den Helige Andes namn) fulländas (τελειούμενοι) göras vi, som äro skapade varelser, för framtiden till söner» (C. Ar. I, 34; jfr De decr. 31).⁶⁶ I C. Ar. II, 41

⁶⁵ Beläggen härför kunna mångfaldigas. Vi äro alla genom Anden μέτοχοι τοῦ Θεοῦ, vi ha i honom μετουσίᾳ τοῦ Θεοῦ (Ad Ser. I, 24). »När Anden är i oss, är också Logos, som ger denna, i oss och i Logos är Fadern» (ib. 30). »Om Sonen är i oss så är också Fadern (i oss)» (ib. 31). »Såsom den som ser Sonen ser Fadern, så har den som har den Helige Ande också Sonen, och i det han har honom, är han ett Guds tempel» (Ad Ser. III, 3). »I det vi ha del i Anden, hava vi Sonen, och i det vi hava Sonen, hava vi anden, som ropar i våra hjärtan: Abba Fader» (Ad Ser. IV, 4). »I det vi ha del i Anden, hava vi Logos nåd och i honom Faderns agape. Och såsom Trinitetens nåd är en, så är Triniteten odelbar. ... Så kommer, när Anden kommer till oss, också Sonen och Fadern och taga sin boning i oss» (Ad Ser. III, 6). — Hur reallt denna gudsnärvaro är tänkt, framgår av C. Ar. I, 43. »Vi äro gjorda till Guds söner, ὥστε καὶ ἐν ἡμῖν ᾗδῃ προσκυνεῖσθαι τὸν κύριον och de som se det förkunna, såsom aposteln sagt, att i sanning Gud är i dem.» Jfr De virg. 22.

⁶⁶ Ett problem, beträffande vilket det synes oss svårt att vinna klarhet, är huruvida A. ansett att i dopet gives någon *oförlorbar* habitus eller »karaktär». Åtskilliga gånger talar ju A. om att frälsningens gåva, Andens gåva är i Kristus »säkrad», gjord »oförstörbar» o. dyl. (jfr C. Ar. I, 51; II, 65; III, 38). PELL (s. 124) säger härom: »A. ... meint damit offenbar die Unzerstörbarkeit des Gotteskeimes, welcher allen, welche geistig von Christus abstammen, d. h. allen Getauften, eingesenkt wird, und der nicht unvergänglich sein könnte, wenn er nicht von der ewigen Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit selbst stammen würde. Dass er die *Taufgnade* meine, geht aus folgenden Worten hervor», och hänvisar till C. Ar. III, 25. Stället lyder: »Om någon διὰ τινὰ κακίαν avfaller från Anden, ἡ μὲν χάρις ἀμεταμέλητος διαμένει τοῖς βουλομένοις, καὶ τις ἐκπεσὼν μετανοῇ, οὐκέτι δὲ ἐν τῷ Θεῷ ἐστὶν ἐκείνος ὁ πεσὼν, då ju den heliga och tröstande Anden, som är i Gud, vikit från honom; den som syndar är i den, vilken han underordnat sig». Detta ställe synes oss emellertid odugligt till att bevisa existensen av

lyser tanken på Gud själv som handlande subjekt igenom. »Så döper, när dopet gives, den som Fadern döper också Sonen och den Sonen döper, han fulländas i Helig Ande». (Jfr TIXERONT, *Histoire des dogmes* II, s. 163 med där anförda exempel på samma tanke.) Kapitlen 41—43 i denna bok syssla med bestridandet av giltigheten av arianernas dop och med bevis för att Logos är sann Gud utifrån bestående doppraxis i Trinitetens namn. Varför skulle annars i dopet Sonen nämnas vid sidan om Fadern? Häretikernas dop kan ju ej gagna någon. »Ty i det de synas mottaga (d. v. s. döpas) till den som ej är, så hava de ej mottagit någonting och då de sluta sig till ett skapat väsen så få de ingen hjälp av det skapade; då de tro på någon, som är olik och främmande för Fadern till sitt väsen, förbindas (συναφθίσονται) de ej med Fadern» (C. Ar. II, 43).⁶⁷

någon oförstörbar »Gotteskeim». Att den som förlorat Anden och »är i» — icke Gud — utan »den han underordnat sig», det vill väl säga djävulen, pekar ej i denna riktning. Däremot säges det, om vi se rätt, att nåden i dess objektivitet är orygglig och under bättringens förutsättning fortfarande står till förfogande. I C. Ar. III, 24 framhålles det att vi genom Anden förbindas med Gud, »så länge vi genom bekännelsen bevara den i oss». I Ad Ser. I, 4 talar A. om att det gäller att ej genom försumlighet utsläcka Andens nåd. Dylika uttalanden synas ju ej peka i riktning mot en oförstörbar habitus. I varje fall kan en ev. sådan ej i sig sluta gudsgemenskapen. Men då är det svårt att förstå, vad den skulle innebära. Möjligen skulle ju tanken kunna ligga dold bakom tanken på det endast en gång skeende dopet (Ad Ser. IV, 13). Den förnyelse, som där äger rum, skulle då bestå trots avfallet. Men detta skulle förutsätta en distinktion inom dopnåden mellan andemeddelesen och en Andens gåva, som existerade oberoende av Anden, en distinktion, vilken såvitt vi se rätt, ej har någon plats hos A.

⁶⁷ Dopets verkan är bunden till den rätta tron. När A. säger, att den som ej tror på den treenige Guden och döpes »till honom» intet gagn har därav, så är detta näppeligen att fatta rent intellektualistiskt. Intresset för trinitetsdogmen är endast i ringa grad intellektualistiskt; dess intellektuella otillgänglighet har han fullt klart för sig. Den rätta tron innesluter för A. den rätta gudsdyrkan. Arianerna ha ju ej med den ende sanne Guden att göra; de sätta ett skapat väsen vid hans sida. Tron förutsätter *undervisning* om den sanne Guden; »Icke den som helt enkelt säger Herre, giver också, utan den som jämte namnet också äger den rätta tron. Därför befälde också Herren icke att döpa helt enkelt, utan säger först: Lären, därefter: Döpen i Faderns, Sonens och den Helige Andes namn, för att ur undervisningen skulle komma den rätta tron och med tron fulländningen i dopet» (C. Ar. II, 42).

Hur sparsamma notiserna om dopet än äro så ha de dock stor betydelse för förståelsen av A:s teologi. Med rätta synes oss BORNHÄUSER, s. 24 med styrka ha pekat på att gudomliggörelsen ej är något, som endast hör framtiden till utan är given i dopet. Man kan ej endast tala om »eine Vergottungshoffnung» liksom det ej går att identifiera gudomliggörelse och förlänande av »unsterblicher Dauer». I dopet träder det gudomliga livet i förbindelse med människan. Hennes liv blir sedan ett liv »i Gud»; Gud lever »i henne», så länge hon bevarar Anden. Liksom det kommande livet är ett liv i gudsgemenskap, så är även detta jordiska liv, en typos av det himmelska som det är (Ep. ad episc. 1), ett liv i förbindelse med det gudomliga.⁶⁸ Tanken på den i dopet undfångna andemeddelelsen är ett ovedersägligt bevis för att Kristus och hans verk sättas i direkt relation till »det kristna livet». Även hos A. visar sig schemat »naturalism»-»moralism» vara i behov av revision.

Se vi tillbaka på framställningen ovan, torde följande kunna fastställas som väsentligt och obestriddigt. Kristi verk står i intimaste kontakt med skapartanken. Det är ett fullföljande av Skaparens intentioner och ter sig som ett Guds kärleks restituerande och fulländande av skapelsen enligt Guds syften. Detta sker genom att Logos tar på sig och upphäver den dom (»fördärvmakterna»), som vilar över människorna och träder i en sådan nyskapande förbindelse med dessa som i sig sluter garanti för förblivande i sig. »Principiellt» har detta skett i Kristi gudamänskliga person, där den nya mänskligheten har sin ἀρχή, sin andre Adam. Som i all sin rikedom förverkligat framträder ver-

⁶⁸ Det är ganska karakteristiskt att det i vissa sammanhang ofta kan vara svårt att se, om det är det eskatologiska sluttillståndet, som åsyftas eller något redan nu existerande. Så t. ex. C. Ar. III, 22 ff. Detta förhållande har helt visst sin kanske djupaste grund däri, att det är en och samma sak, som är det konstitutiva och det bärande innehållet för bägge epokerna — gemenskapen med det gudomliga livet. — Samma sak spåras i vad A. har att säga om nattvarden. Se t. ex. Festbr., s. 101. Vad som ges de troende i denna är gemenskap med Anden eller med Logos. Till A:s tankar om nattvarden se framför allt STERTZ, Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche. Jahrbücher für deutsche Theologie X, s. 109 ff. Källor äro förnämligast Festbrevet och Ad Ser. IV, 19. Det vi här få att veta, ger emellertid knappast några för den specifika synpunkter utöver vad som ovan framställts om det kristna livet. Jfr Steitz, s. 115, 117.

ket vid Kristi andra tillkommelse, vid uppståndelsen. Detta förhållande förlänar åt tankevärlden en karaktär av ett egendomligt glidande mellan hoppfull väntan och trosviss segerstämning, mellan tanken på frälsningen som något futuralt och som något redan förverkligat. Ytterligare kompliceras detta förhållande därigenom, att det kristna livet ter sig som i viss mån en antecipation av det himmelska. Det är ej endast hoppfull väntan och medvetandet om en »principiellt» vunnen seger, det är också ett medvetande om ett ägande eller snarare om att vara ägd av det gudomliga Livet. Som den uppståndne Kyrios härskar Logos genom sin ande över de troende, boende i och verkande genom dem. I här påpekade förhållande torde grunden vara att söka till att t. ex döden framträder som å ena sidan »dödad», medan det å den andra ej råder det ringaste tvivel om att atanasin skänkes åt de troende genom uppståndelsen på den yttersta dagen, vilket ej utesluter, att de troende äga vissheten om uppståndelsens nåd. — Att Kristi verk skulle ha satts i en speciell relation till de icke troendes öde, så att han givit en »allmän odödlighet», ha vi ej sett på något sätt närmare utfört.⁶⁰ Däremot ansågo vi oss ej helt kunna utesluta förintelsetankens möjlighet. Den universalistiska apokatastasistendens, som är nära förbunden med skapartankens motiv, torde dock möjligen kunna spåras i inkarnationstanken likaväl som i uppståndelsetanken i uttryck sådana som att »mänskligheten» gudomliggjorts o. d.

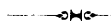
Beträffande inkarnationen går det ej att åt människovardandets »moment» vindicera någon från livsverket skild eller i förhållande till detta dominerande ställning. Den infusiteori, som ligger till grund för denna tolkning, fördunklar den karaktär av livfylld, gudomlig aktivitet, som vilar över Kristus-gärningen. Den förbiser dels »parallelliseringstendensens» uttryck för att hela Kristi jordeliv, hans även i detta avseende fullständiga mänskliga karaktär, har soteriologisk betydelse, dels den dominerande roll som, när överhuvud verket differentieras i »moment», dödstanken i den tänkbarast möjliga förening med uppståndelsetanken intar. Såvitt vi se rätt, beror denna ställning ej på dogmatisk inkonsekvens utan på ett betraktelsesätt, som väl fogar sig i den soteriologiska grundtanken. Hos Athanasius, där just

⁶⁰ Jfr vad ovan s. 127 sagts om uppståndelsen.

dödens karaktär av dom så starkt framhäves, finna vi också att Kristi död såsom domens fullgörande och utplånande ytterst starkt markeras.

Beträffande frälsningens förment »fysiska» karaktär, så erinra vi om vad som sagts beträffande uppståndelsen. Så till vida som denna äger sin grund i Kristi verk, så till vida är detta »fysiskt» till sina verkningar. Väl kan man tala om att det innebär en förändring av den mänskliga »naturen». I saligheten skall man ju i motsats till vad som gäller om människan här under jordelivet, äga nåden som oföränderlig besittning, men härvid är att observera: 1. Detta gäller det eskatologiska slutmålet. För detta jordelivet råder t. o. m. avfallets möjlighet. 2. Den »naturens» förvandling, varom här är fråga, innebär ej, att människan förvandlas till något »mer än människa», ej heller ett panteistiskt uppgående i gudomen. Den intima förbindelsen med denna utesluter ej distansen. — Vad som sker i Kristus framstår som ett den gudomlige Skaparens kärleksverk. Härpå ligger tonvikten, med klar blick för att det gudomliga handlandet är till sin karaktär något *sui generis*. Hos Athanasius träder betonandet av den *mänskliga* aktiviteten avgjort i bakgrunden. All tonvikt ligger på att det är Guds verk. Hos Methodius är tanken klarare utformad, att det är ett av Gud genom den som aktiv tänkta människan fullgjort verk.

Även om man ur viss synpunkt kan betrakta frälsningsverket såsom fullbordat i inkarnationen, så är detta en sanning, som ej får ges den innebörden, att människorna sedan vore utlämnade åt sig själva för att efter bästa förmåga tillägna sig det genom ett dygdigt leverne (moralism). Ty såsom den uppståndne och levande Kyrios tillägnar Logos den enskilde den seger, han vunnit. I ordets förkunnelse, i dopets förnyelse, i de troendes liv är han aktivt verksam, fortsättande sitt verk. Från den avgörande drabbningen på korset drar han i triumf som segerherre till nya segrar i människornas hjärtan tills han på domens dag skänker sina trogna kämpar »aftarsins eviga krans».



Källor och litteratur.

Anförda källor.

Methodius och Athanasius.

Methodius citeras efter NATHANAEL BONWETSCH's edition av år 1917: Die griechischen christlichen Schriftsteller, Bd. 27. Till De autexusio har jämsides med Bonwetsch använts J. FARGES, Du libre arbitre (se ovan s. 43²²). (Förkortningar: Symp. = Symposion; De aut. = De autexusio; De res. I—III = De resurrectione I—III; De cib. = De cibis; De lepr. = De lepra; De sang. = De sanguisuga; C. Porph. = Contra Porphyrium.)

Athanasius. A:s skrifter citeras efter den i MIGNE, Patrologiae cursus completus, series Graeca, tom 25—28, införda benedictinerupplagan. Jämsides med Migne har använts J. C. THILLOS edition: Sancti Athanasii archiepiscopi Alexandrini opera dogmatica selecta. Följande separatupplagor ha använts: GEORGIUS LUDWIG, Athanasii epistula ad Epictetum 1911. VON DER GOLTZ, Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον (De virginitate. T. u. U. XXIX. N. F., XIV, 1905). F. LARSOW, Die Fest-Briefe des Heiligen Athanasius. Bischofs von Alexandria. Aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert, 1852. (Förkortningar: C. G. = Oratio contra gentes; De inc. = Oratio de incarnatione verbi; C. Ar. I—III = Oratio I—III contra arianos; De sent. D. = De sententia Dionysii; De decr. = De decretis Nicaenae synodi; Ep. ad. episc. = Epistola encyclica ad episcopos Aegypti et Libyae contra arianos; V. A. = Vita S. Antonii; Ad Ser. I—IV = Epistola ad Serapionem thmuitanum episcopum I—IV; De syn. = Epistola de synodis Arimini in Italia, et Seleucia in Isauria, celebratis; Tom ad Ant. = Tomus ad Antiochenos; Ep. ad Ep. = Epistula ad Epictetum; Ep. ad Adelph. = Epistola ad Adelphium episcopum et confessorem, contra arianos; Ep. ad Max. = Epistola ad Maximum philosophum; Ep. ad Am. = Epistola ad Amunem monachum; De virg. = De virginitate; Festbr. = Die Fest-Briefe; Exp. = Expositiones in psalmos. — Övriga skrifter av A., vilka mer sällan kommit till användning hava anförts med så fullständig titel att missförstånd är utesluttet. Likaså de pseudoathanasianska skrifter, som anförts. Dessa återfinnas i Migne.

Övriga källor.

Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Herausgegeben von der Kirchenväter-Comission der Königl. preussi-

- schen Akademie der Wissenschaften. (*Clemens Alexandrinus*, Bd. 12, 15, 17. Ed. O. STÄHLIN. *Origenes*, Bd. 2, 3, 22. Ed. P. KOETSCHAU. *Eusebius*, Bd. 7. Ed. J. A. HEIKEL. 11:2. Ed. H. GRESSMANN. *Epiphanius*, Bd. 25. Ed. K. HOLL.
- MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca. (Cyrillus av Jerusalem, Bd. 33. Gregorius av Nyssa, Bd. 44—46.)*
- Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi. Edidit I. C. T. OTTO. (*Theophilus av Antiochia. Vol. VIII. Justinus' Dialog. Vol. I.*)
- Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften als Grundlage für Seminarübungen herausgegeben unter Leitung von Professor D. G. KRÜGER. (*De apostoliska fäderna. Zweite Reihe. Erstes Heft. Erster Teil. Ed. K. BIHLMAYER. — Justinus' apologet. Erste Reihe. Erstes Heft. 4. Aufl. Ed. G. KRÜGER.*)
- EDUARDUS SCHWARTZ, *Tatiani Oratio ad Graecos.*
- , *Athenagorae libellus pro Christianis. Oratio de resurrectione cadaverum. Alla tre i T. u. U. IV. 1888—91.*
- Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis quae supersunt omnia. Edidit ADOLPHUS STIEREN. 1853. (Citat ur Contra Haereses Libri Quinque hava anförts som Ireneus I—V.)
- Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela. Herausgegeben von KARL HOLL. (Fragmenten till Justinus(?), de resurr. Anförd: »Justinus». T. u. U. XX, N. F., V.) 1899.
- Grégoire de Nysse, Discours catéchétique. Texte grec, traduction française, introduction et index par LOUIS MÉRIDIÉ. (Textes et documents pour l'étude historique du christianisme. Publiés sous la direction de HIPPOLYTE HEMMER et PAUL LEJAY.) 1908.
- Coptic homilies in the dialect of upper Egypt. Edited from the papyrus codex oriental 5001 in the British Museum by E. A. WALLIS BUDGE. 1910.
- Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Hrsg. von der Wiener Akademie der Wissenschaften. (*Tertullianus. Vol. XX, De anima. Ed. A. REIFFERSCHIED. Vol. XXXVII, De carnis resurrectione. Ed. AE. KROYMANN.*)
- Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Ediderunt BERNHARDUS GEYER et JOHANNES ZELLINGER. (Fasc. VI, *Tertullianus' Apologeticum. Ed. GERARDUS RAUSCHEN. Fasc. VIII. Minucius Felix' Octavius. Ed. JOSEPHUS MARTIN.*)
- Philo Alexandrinus. Opera quae supersunt. Ediderunt LEOPOLDUS COHN et PAULUS WENDLAND. Vol. 1—7. 1896—1930.

Förkortningar.

- Harv. Th. Rev. = The Harvard Theological Review.
 J. Th. Stud. = The Journal of Theological Studies.
 Muséon = Le Muséon. Revue d'études orientales.
 Rech. Sc. Rel. = Recherches de science religieuse.
 Rev. Hist. Eccl. = Revue d'histoire ecclésiastique.

Rev. Sc. Rel. = Revue des sciences religieuses.

Sv. Teol. Kv. = Svensk teologisk kvartalskrift.

Ms. Gesch. Wiss. Jud. = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums.

Th. Stud. Krit. = Theologische Studien und Kritiken.

Th. Qs. = Theologische Quartalschrift.

T. u. U. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.

Z. K. G. = Zeitschrift für Kirchengeschichte.

Z. NT. Wiss. = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft.

Z. Syst. Th. = Zeitschrift für systematische Theologie.

Z. Th. K. = Zeitschrift für Theologie und Kirche.

Z. W. Th. = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Wiener Z. Morgenld. = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

Anförd litteratur.¹

ARCHAMBAULT, G., Le témoignage de l'ancienne littérature chrétienne sur l'authenticité d'un *Περὶ ἀναστάσεως* attribué à Justin l'apologiste. (Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes. Nouvelle Série. Tome XXIX. Paris 1905.)

ARSENIEW, N., Mysticism and the eastern church. Translated from the German by Arthur Chambers. London 1926.

ATZBERGER, L., Die Logoslehre des hl. Athanasius. Ihre Gegner und unmittelbaren Vorläufer. Eine dogmengeschichtliche Studie. München 1880.

AULEN, G., Nåra intryck från den engelsk-tyska teologkonferensen i Wartburg. (Sv. Teol. Kv. 1928, H. 4.)

—, Innebär den gammalkyrkliga kristologin en »hellenisering» av kristendomen. (Sv. Teol. Kv. 1929, H. 1.)

—, Den kristna försoningstanken. Huvudtyper och brytningar. Stockholm 1930.

—, Gammalkyrkligt och reformatoriskt. Lund 1930.

—, Den allmänneliga kristna tron. 3 uppl. Stockholm 1931.

—, Det inkarnerade ordet. (Festskrift t. Einar Billing på hans sextioårsdag.) Stockholm 1931.

—, Klassisches Christentum. (Z. Th. K. 1931. H. 4/5.)

—, Kristendom och idealism. (Sv. Teol. Kv. 1932. H. 1.)

BARDENHEWER, O., Patrologie. Dritte Aufl. Freib. im B. 1910.

—, Geschichte der altkirchlichen Literatur, I—IV. Zweite Aufl. 1913—1924.

¹ Här nedan har ej upptagits den litteratur av huvudsakligen filologisk karaktär, som finnes noterad å sid. 56 f. i not 35. Däremot bör förteckningen där kompletteras med två nedan uppförda arbeten av A. STEGMANN, vilka av förbiseende råkat utfalla. — Litteratur har ofta, där misstag varit uteslutet, anförts endast med författarnamnet.

- BARDY, G., Saint Athanase. »Les Saints». Troisième édition, 1925.
- BAUR, L., Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter. (Th. Qs. 98—101 Jahrg. 1916—1920.)
- BAUR, FR. CHR., Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes 1—3. Tübingen 1843.
- BENZ, E., Das Todesproblem in der stoischen Philosophie. (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 7.) Stuttgart 1929.
- BETHUNE-BAKER, J. F., An introduction to the early history of christian doctrine to the time of the council of Chalcedon. Third edition. London 1923.
- BIGG, C., The christian platonists of Alexandria. (Bampton lectures 1886.) Second edition. Oxford 1913.
- BONWETSCH, N., Über die Schrift des Methodius von Olympos »Vom Aussatz». (Abhandlungen Alexander von Oettingen zum siebenzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern.) München 1898.
- , Die Theologie des Methodius von Olympos. (Abhandl. d. königl. Gesellschaft. d. Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. N. F. 7.) Berlin 1904. Anford: Bonwetsch, Methodius.
- BORNHÄUSER, K., Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus. Ein Beitrag zur Kritik von A. Harnacks »Wesen des Christentums». (Beiträge z. Förderung chr. Theologie. Siebenter Jahrg.) Gütersloh 1903.
- BRIEM, E., Den religiösa upplevelsen i dess kristna huvudformer I. Lund 1930.
- BRUNNER, E., Der Mittler. 2. Aufl. 1930.
- BUONAUTI, E., The ethics and eschatology of Methodius of Olympos. (Harv. Th. Rev. XIV, n:r 3, juli 1921.)
- BUTTERWORTH, G. W., The deification of man in Clement of Alexandria. (J. Th. Stud. 17, 1916.)
- CAVALLERA, F., Saint Athanase. Deuxième édition, Paris 1908.
- V. CHRIST, W., Geschichte der griechischen Litteratur. Umgearbeitet von Wilhelm Schmid und Otto Stählin. Zweiter Teil, 2. Hälfte. 6. Aufl. 1924. (Handbuch der Altertumswissenschaft in neuer Bearbeitung herausgegeben von Walter Otto.) Citerad: Christ-Stählin.
- DENIS, J., De la philosophie d'Origène. Paris 1884.
- DIEKAMP, F., Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa, I. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Münster 1895.
- , Ueber den Bischofssitz des hl. Märtyrers und Kirchenvaters Methodius. (Th. Qs., T. CIX, 1928.)
- DORNER, J. A., Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste dargestellt. Zweite Aufl. I—II. Stuttgart, Berlin 1845—54.
- DRÄSEKE, J., Athanasiana. Untersuchungen über die unter Athanasios' Namen überlieferten Schriften wider Apollinaris von Laodicea. (Th. Stud. Krit., 1889.)
- , Athanasiana. Untersuchungen über die unter Athanasios' Namen über-

- lieferten Schriften »Gegen die Hellenen» und »Von der Menschwerdung des Logos». (Th. Stud. Krit., 1893.)
- DRÄSEKE, J., Zur Athanasios-Frage. (Z. W. Th., 1895.)
- , Athanasios pseudoepigraphos. (Z. W. Th. 1895.)
- DUNKMANN, K., Geschichte des Christentums als Religion der Versöhnung und Erlösung, I. Leipzig 1907.
- DÖLGER, F. J., IXΘΥC, 1—4 (1 = Römische Quartalschrift. Suppl. Heft. 17. 1910) 1910—1927.
- , Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums. (Studien z. Geschichte u. Kultur des Altertums, V. Bd., 3/4 Heft.) Paderborn 1911.
- , Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis. (Liturgiegeschichtliche Forschungen. Heft 2.) Münster in Westf. 1919.
- EICHHORN, A., Athanasii de vita ascetica testimonia collecta. Halis Saxonium 1886.
- ELLIGER, W., Bemerkungen zur Theologie des Arius. (Th. Stud. Krit., 103. Bd., 2/3 H., 1931.)
- FARGES, J., Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe. Contribution à l'étude des rapports du Christianisme et de l'Hellenisme à la fin du troisième siècle. (Bibliothèque des Archives de Philosophie.) Paris 1929.
- , Méthode d'Olympe. Du libre arbitre. Traduction précédée d'une Introduction sur les questions de l'origine du monde, du libre arbitre et du problème du mal dans la pensée grecque, judaïque et chrétienne avant Méthode. (Bibliothèque des Archives de Philosophie.) Paris 1929.
- DE FAYE, E., Origène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée, I—III. (Bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences religieuses. T. XXXVII, XLIII, XLIV.) 1923—1928.
- FENDT, L., Sünde und Busse in den Schriften des Methodius von Olympus. (Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben. Jahrg. 1905.)
- FRANKS, R. S., A history of the doctrine of the work of Christ in its ecclesiastical development, I—II. London 1918.
- FRICK, R., Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin. (Beihefte z. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 6.) Giessen 1928.
- FRITSCHEL, G., Methodius v. Olympus und seine Philosophie. Diss. Leipzig 1879.
- GEFFCKEN, J., Zwei griechische Apologeten. (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern.) Leipzig 1907.
- DE GHELLINCK, J., La carrière scientifique de Harnack. (Rev. Hist. Eccl. XXVI, n: 4, Octobre 1930.)
- GINZBERG, L., Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphi-

- schen Litteratur. (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. Neue Folge 6—7, 42—43. Berlin 1898—99.)
- V. D. GOLTZ, E., Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον (De virginitate). Eine echte Schrift des Athanasius. (T. u. U., XXIX N. F. XIV.) Leipzig 1905.
- GOODENOUGH, E. R., The theology of Justin martyr. Jena 1923.
- GRONAU, K., Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese. Berlin 1914.
- , Das Theodizeeproblem in der althristlichen Auffassung. Tübingen 1922.
- GUMMERUS, J., Die homöusianische Partei. Helsingfors 1900.
- GWATKIN, H. M., Studies of arianism. Chiefly referring to the character and chronology of the reaction which followed the council of Nicaea. Second edition. Cambridge 1900.
- V. HARNACK, A., Geschichte der althristlichen Literatur bis Eusebius. 1—3, 1893—1904.
- , Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Aufl. Bd. 1—3. Tübingen 1909—10. (Förkortad Dg. I—III.)
- , Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen. (Sitzungsber. der Preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1913, I.)
- , Das Wesen des Christentums. 66.—70. Tausend. Leipzig 1920.
- , Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. (T. u. U. XLV, 3. R. XV.) Leipzig 1921.
- , Dogmengeschichte, 6. Aufl. Grundriss der theologischen Wissenschaften IV. III. Tübingen 1922. (Anförd: Grundriss.)
- HOLL, K., Amphilochius v. Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. Tübingen und Leipzig 1904.
- HOSS, K., Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius auf Grund einer Echtheitsuntersuchung von Athanasius contra gentes und der incarnatione. Freiburg i. B. 1899.
- HUBERT, F., Die Jugendschrift des Athanasius. (Z. K. G. XV. 1895.)
- JAHNUS, A., S. Methodii opera et S. Methodius platonizans, I—II. Halis Saxonum 1865.
- KATTENBUSCH, FR., Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde, I. Freiburg i. B. 1892.
- , Der Quellort der Kirchenidee. (Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. v. Harnack zum siebenzigsten Geburtstag dargebracht.) Tübingen 1921.
- KEHRHAHN, FR., De Sancti Athanasii quae fertur contra gentes oratione. Berlin 1913.
- KOCH, HAL, Et nyt værk om Origenes. (Sv. Teol. Kv. H. 1. Årg. 6, 1930.)
- KOCH, HUGO, Virgines Christi. (T. u. U. XXXI, 3. R. I.) Leipzig 1907.
- , Zur Lehre vom Urstand und von der Erlösung bei Irenäus. (Th. Stud. Krit. 96/97. Jahrg. H. 2. 1925.)
- VAN LANTSCHOOT, ARN., Lettre de Saint Athanase au sujet de l'amour et de la tempérance. Muséon, 1927.

- LATTEY, C., The deification of man in Clement of Alexandria: some further notes. (J. Th. Stud. 17, 1916.)
- LAUCHERT, Fr., Die Lehre des heiligen Athanasius. Leipzig 1895.
- , Leben des Athanasius des Grossen, 1911.
- LEBON, J., Le Sermo maior de fide pseudo-athanasian. Muséon, 1925.
- , Athanasiana Syriaca, I, II. Muséon, 1927, 1928.
- LEFORT, L. Th., »Le de virginitate» de S. Clement ou de S. Athanase? Muséon, 1927.
- LEHMANN, J., Die Auferstehungslehre des Athenagoras. Diss. Leipzig 1890.
- LEIPHOLDT, J., Didymus der Blinde von Alexandria. (T. u. U. XXIX, N. F. XIV.) Leipzig 1905.
- LENZ, J., Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Eine dogmengeschichtliche Studie. Trier 1925.
- LIETZMANN, H., Apollinaris von Laodicea. Tübingen 1904.
- LIPPL, J., Athanasius der Grosse. (Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 13.)
- LJUNGGREN, G., Det kristna syndmedvetandet intill Luther. En dogmhistorisk studie. Uppsala 1925.
- LOOFS, F., Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4. Aufl. Halle a. S. 1906. (Anförd som Dg.)
- , Das altchristliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle. (Th. Stud. Krit. Jahrg. 100, 1927—28.)
- , Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus. (T. u. U. XLVI, 2. Vierte Reihe, erster Bd.) Leipzig 1930.
- LUNDBERG, C. G., (NORMANN-LUNDBERG), Methodius, biskop af Olympus. En studie i den för-nicenska patristiken. Göteborg 1901.
- MOZLEY, J. K., The impassibility of God. A survey of christian thought. Cambridge 1926.
- MURMELSTEIN, B., Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre. (Wiener Z. Morgenld. 35—36, 1928—29.)
- MÜLLER, K., Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche, 1927. (i Aus der akademischen Arbeit. Tübingen 1930.)
- MÖHLER, J. A., Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit besonders im Kampfe mit dem Arianismus. 2. Aufl. Mainz 1844.
- NEWMAN, J. H. C., Select treatises of St. Athanasius. Vol. I—II. Ninth impression, London 1903.
- NOELDECHEN, E., Die Lehre vom ersten Menschen bei den christlichen Lehrern des zweiten Jahrhunderts. (Z. W. Th. 28. Leipzig 1885.)
- NYGREN, A., Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agápe, I. Stockholm 1930.
- PELL, G. A., Die Lehre des heiligen Athanasius von der Sünde und Erlösung. Eine dogmengeschichtliche Studie. Passau 1888.
- PETERSON, E., Die Einholung des Kyrios. (Z. Syst. Th. Jahrg. 7. H. 4. 1930.)
- PUECH, A., Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV:e siècle. I—III, Paris 1928—30.

- QUASTEN, J., Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Heft 25.) Münster in Westf. 1930.
- RASHDALL, H., The idea of atonement in christian theology. (Bampton Lectures 1915.) London 1920.
- REDEPENNING, E. R., Origenes. Eine Darstellung seines Lebens u. seiner Lehre. I—II. Bonn 1841—46.
- RITSCHL, A., Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, I. 2. Aufl. Bonn 1882.
- RIVIERE, J., Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique. Deuxième éd. Paris 1905.
- , Le dogme de la rédemption. Étude théologique. Deuxième éd. Paris 1914.
- , Le dogme de la rédemption chez saint Augustin. Paris 1928.
- , Mort et le démon chez les Pères. (Rev. Sc. Rel. 1930.)
- ROBERTS, R. E., The theology of Tertullian. London 1924.
- RUDBERG, G., Hellas och Nya Testamentet. Stockholm 1929.
- SCHERMANN, TH., Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts. Eine dogmengeschichtliche Studie. (Strassburger theologische Studien. IV. Band, 4. u. 5. Heft.) Freiburg im Breisgau 1901.
- SCHMIDT, C., Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. (T. u. U. XLIII, 3. R., 13.) Leipzig 1919.
- SCHULTE, P. E., Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik. (Forschungen zur christlichen Literatur- u. Dogmengeschichte 12. Bd., 2. H.) Paderborn 1914.
- SCHULTZ, H., Die Lehre von der Gottheit Christi. Communicatio idiomatum. Gotha 1881.
- SCHWARTZ, E., Zur Geschichte des Athanasius. (Nachrichten von der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., 1904, 1905, 1908, 1911.)
- , Der s. g. Sermo maior de fide des Athanasius. (Sitzungsb. d. Bayerisch. Ak. d. Wiss. Philos.-philol. u. hist. Kl. Jahrg. 1924, 6 Abh.)
- SEEBERG, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte, I—IV. 2. u. 3. Aufl. 1917—23. (Anförd. Dg.)
- STEGMANN, A., Zur Datierung der »Drei Reden des hl. Athanasius gegen die Arianer«. (Th. Qs., 1916.)
- , Die pseudoathanasianische »IVte Rede gegen die Arianer« als »κατὰ Ἀρειανῶν λόγος« ein Apollinarisgut. Diss. Tübingen 1917.
- , Die zwei »athanasianischen« Bücher gegen Apollinaris. (Th. Qs. 1920.)
- STEITZ, G. E., Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung. (Jahrbücher für deutsche Theologie IX—XII. 1864—1867.)
- STRONG, F. B., The history of the theological term 'substance'. (J. Th. Stud. 2—4, 1901—1903.)
- STRÄTER, H., Die Erlösungslehre des hl. Athanasius. Freiburg im Breisgau 1894.

- STÜLCKEN, A., *Athanasiana. Litterar- und dogmengeschichtliche Untersuchungen.* (T. u. U. XIX, N. F. IV.) Leipzig 1899.
- TEMPLE, W., *The divinity of Christ. (Foundations. A statement of christian belief in terms of modern thought: by seven Oxford men.)* London 1922.
- TIXERONT, J., *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne.* I, 11. éd. 1930; II, 9. éd. 1931; III, 7. éd. revue 1928.
- TROJE, L., ΑΔΑΜ und ΖΩΗ. Eine Szene der altchristlichen Kunst in ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhange. (Sitzungsb. d. Heidelb. Ak. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. Jahrg. 1916. 17 Abh.) Heidelberg 1916.
- VOIGT, H., *Die Lehre des Athanasius von Alexandrien oder die kirchliche Dogmatik des vierten Jahrhunderts auf Grund der biblischen Lehre vom Logos.* Bremen 1861.
- VOISIN, G., *La doctrine christologique de St. Athanase.* (Rev. Hist. Eccl. 1. 1900.)
- ZANKOW, S., *Das orthodoxe Christentum des Ostens.* Berlin 1928.
- WEIGL, E., *Untersuchungen zur Christologie des heiligen Athanasius.* (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, 12. Bd., 4. H.) Paderborn 1914.
- WILLIAMS, N. P., *The ideas of the fall and of original sin.* London 1927.
- WOLDENDORP, J., *De incarnatione, een geschrift van Athanasius,* 1919.
- ZAHN, E., *Studien zu Justin.* (Z. K. G. VIII, 1888.)
-

Innehåll.

Första kapitlet: <i>Den »fysiska» frälsningsläran</i>	Sid. 1
Teckningen av den grekiska teologins frälsningslära hos: Ritschl 1—2; Harnack 2—7; Loofs 7—8; Seeberg 8—10; Bornhäuser 10—12; Zankow 12; Brunner 13—15; Aulén 15—17; — Den fortsatta undersökningens omfattning och karaktär 17—21.	
Andra kapitlet: <i>Synd och död</i>	22
METHODIUS 22—55. Döden 22—35. Den »naturliga» döden 22—24. Upplösningens död såsom Guds frälsningsgärning, vari synden dödas 24—28. Tanatos = synden, en fördärvmakt 29—32. Även den »naturliga» döden kan framträda som fiende 32—35. Synden 35—51. Synden och skulden 36. Materien ej ond 37—38. Opposition mot astrologisk anankelära 39. Adam-gestalten och dess metodologiska användande 40—41. Synden är olydnad, fri viljehandling 41—43. — Synden som objektiv makt 44 ff. »Fallet» och dess följder 44. Kropp och själ bägge syndare 45—46. Varierande uttryck för syndens objektiva makt: synden »i oss», »i vårt kött», »begärelsen», »den onda tanken», »lagarna», »döden» 46—50. Två synpunkter 51. — Diskussion angående »naturalismen» 52—55. ATHANASIUS 56—97. Athanasius och Methodius 56—57. Bestämning av syndens väsen genom analys av främst C. G. och De inc.: Urtillståndet som uttryck för människans bestämelse 58—59. »Fallet», att vända sig till »kroppen och dess sinnen» 60—61. Materien och kroppen ej det onda 62—64. Att vända sig till det icke varande 64—67. Synden »avgudadyrkan» 67. Intellektualism? 68—71. Synd och död: Är syndtanken betydelselös? Kritik av Hoss 71—74. Människorna »av naturen» förgängliga 75. Förintelseanken? Dödens relation till gudsviljan 76. Endom 77. Som »objektiv fördärvmakt»; relation till synd och djävul; dödens herravälde 78—82. Fördömmelsen: förintelse? 82. Själens odödlighet 82—84. Själens död, helvetet 84—88. Döden som fördärvmakten par préférence. Varför? 88—92. »Världen» och den allmänna synen på denna 92—95. Sammanfattning 95—97.	

Tredje kapitlet: *Odödlighetstro — Uppståndelsetron*..... 98

METHODIUS 98—149. Odödlighetsfrågans »teocentriska» ansatspunkt 98. Atanasin som det eskatologiskt fattade gudsriket, gudsgemenskapen 99. Atanasin som »objektiv», aktiv makt. Gud själv 100. Människans odödlighet 101. Skapartankens allmänna betydelse och odödlighetstrons relation till denna 101—105. Uppståndelsetron 105.

Tillbakablick 106—135. Uppståndelseläran hos apologeterna och de antignostiska fäderna 106—127. Uppståndelsetrons centrala ställning 106. Den apologetiska »tendensen» 107. Uppståndelsen ingen mot naturens ordning stridande omöjlighet 108—109. »För Gud är ingenting omöjligt» 109—112. Guds skaparrådslut och uppståndelsetron 113—114. »Antropologiska» frågor: a) Intet »i sig» odödligt. Odödligheten en Guds gåva. Motsättning till antik odödlighetshybris 115—118. b) Människan = kropp och själ. Motsättning till dem som smäda Guds skapelse 118—119. En strid om två gudsuppfattningar och det ondas väsen 119—121. Köttets uppståndelse 121—123. Domsmotivet 123—124. Sammanfattning 124—125. Två problem: frälsning och »allmän odödlighet» 125—127. — Uppståndelseläran hos Origenes och hans lärjungar 127—135. Origenes' system 127—129. Uppståndelsetrons infogande däri. De äldre motivens omböjning 129—133. Materiens ställning och relation till det onda 134—135.

Uppståndelseläran hos Methodius 135—149. Uppståndelsen ingen mot naturens ordning stridande omöjlighet 137—138. Opposition mot Origenes' spiritualism och motiven härför 138—143. Uppståndelsen en gudomlig kraftgärning 143—144. Död- och förnyelsetanken 145—147. Domsmotivet. De icke troendes öde 147. Konkreta exempel på den triumfstämning, som vilar över uppståndelsetron 148—149.

ATHANASIUS 149—158. Atanasins innebörd 149—152. Uppståndelsen 152—155. Diskussion om vad uppståndelsetron har att säga om den fysiska frälsningsläran 155—158.

Bihang till tredje kapitlet 159

GREGORIUS AV NYSSA: De anima et resurrectione. Analys av tankegången 159—164. De äldre tankarnas omböjning 165—170.

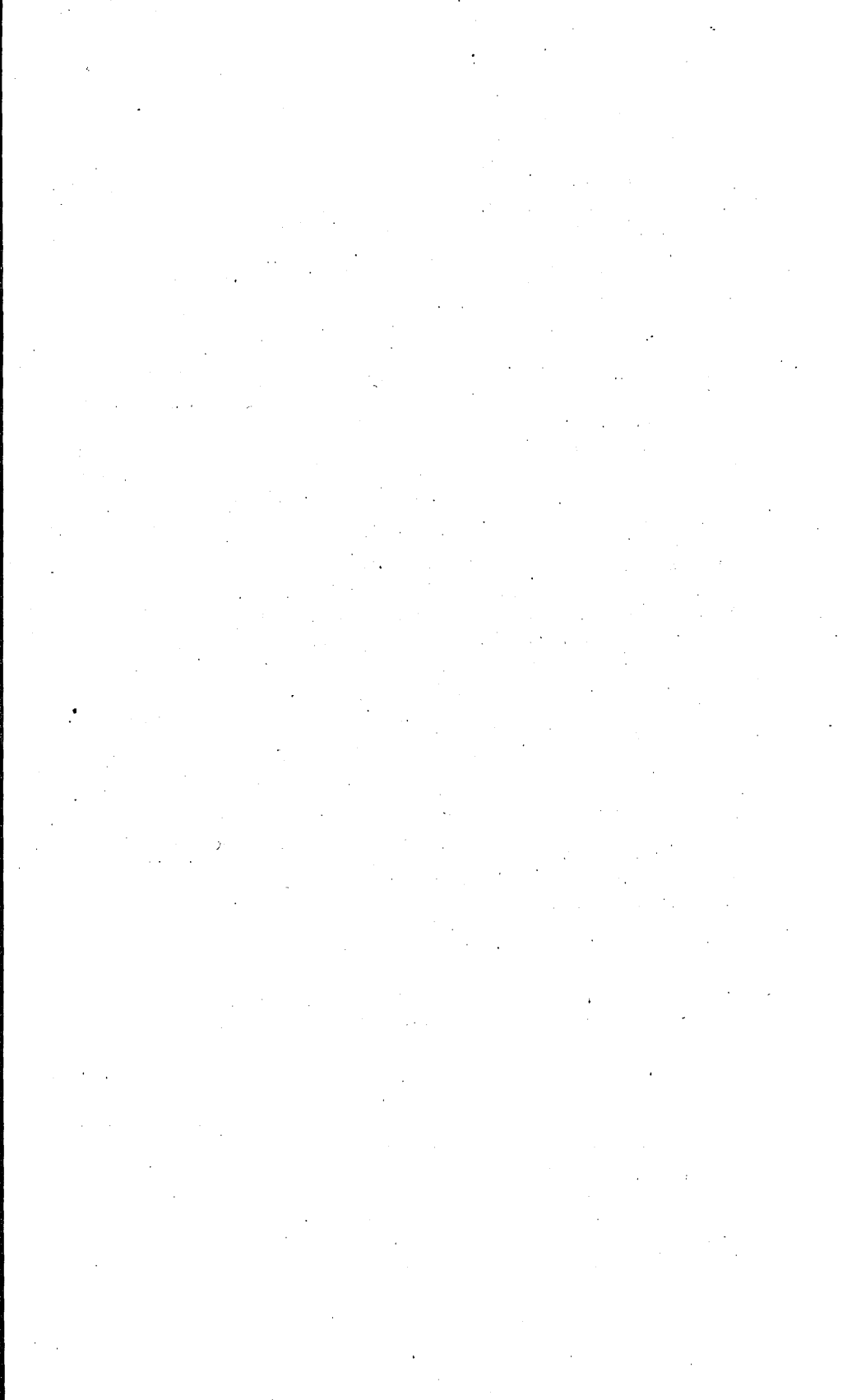
Fjärde kapitlet: *Frälsningsverket* 171

METHODIUS 171—201. Kampmotivet 171—174. Inkarnationstanken enligt Symp. III, 6—15, 175—180; enligt C. Porph. 180—182. Uppenbarelseynypunkten 182—183. »Människovardandet» och den »soteriologiska naturalismen». »Människovardande» och inkarnation 184—189. Parallelliseringstendensen 189. — Den »fort-

satta» inkarnationen 190 ff. Symp. III, 8 ff., tanken på Kyrkan, Anden, den levande Kyrios 191—197. Dopet 198—200.

ATHANASIUS 201—244. A:s frälsningslära, allmänna synpunkter 201—206. Frälsningstanken och skapartanken 206—208. Tre synpunkter: dödens övervinnande, förnyelsen, uppenbarelsen 208—209. »Domen» 210. Offer- och lösentanken. Död och uppståndelse 211—217. Nyskapelse- och förnyelsetanken 218—221. Gudomliggörelse och adoption 221—225. Uppenbarelsen 225—230. »Människovardande» och inkarnation 231—233. »Segerns» innebörd 233—236. Den levande Kyrios, Anden 236 ff. Anden och nyskapelse- och förnyelsetanken, adoptions- och gudomliggörelsetanken, fulländnings- och uppenbarelsetanken 237—238. Det kristna livet såsom ett liv i Gud, Gud i oss 239—240. Dopet 240—242. Sammanfattning 242—244.

Källor och litteratur 245



LUNDS UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT. N. F.

Förut hava utkommit:

- ALIN, F., Den naturliga viljans betydelse för sedligheten enligt lutherska kyrkans symboliska böcker. 1921. Kr. 6:—.
- Studier över Schleiermachers uppfattning av det evangeliska skapelsebegreppet. 1909. Kr. 2: 25.
- AULÉN, G., Gammalkyrkligt och reformatiskt. 1930. Kr. 0: 50.
- Luthers gudsbild. En konturteckning. 1926. Kr. 2: 75.
- Martin Eric Ahlman och Ebbe Gustaf Bring. En teologisk strid i Lund på 1840-talet. 1918. Kr. 1: 75.
- Reformatoriska motiv inom den senare lutherska protestantismen. 1917. Kr. 1:—.
- AURELIUS, E., Jesu Messiasmedvetande. 1918. Kr. 1:—.
- Till frågan om den synoptiska traditionens ursprung och äldsta historia. 1923. Kr. 1: 25.
- BELFRAGE, S., Studier i svensk reformationslitteratur. 1/2. 1931. Kr. 1: 50.
- BOSTRÖM, G., Paronomasi i den äldre hebreiska maschallitteraturen med särskild hänsyn till Proverbia. 1928. Kr. 7: 50.
- BRIEM, E., Zur Frage nach dem Ursprung der hellenistischen Mysterien. 1928. Kr. 2:—.
- CARSTENSEN, G., Några drag i pietistisk och rationalistisk kultkritik och kultmotivering i den tyska lutherdomen. 1925. Kr. 2: 25.
- FEHRMAN, D., Carl Fredrik af Wingård såsom biskop över Göteborgs stift. I. 1908. Kr. 3:—; II. 1911—12. Kr. 5:—.
- Confutatio pontificia och försvaret för den medeltida kyrkoinstitutionen. 1907. Kr. 3: 75.
- Rättfärdiggörelsetankens utveckling till luthersk bekännelsenorm. 1917. Kr. 2: 50.
- FLensburg, N., Bidrag till Rigvedas mytologi. Om guden Pūṣan. 1909. Kr. 1:—.
- HELANDER, D., Kant och hans samtids kyrkliga problem. 1926. Kr. 4:—.
- Kyrkolagsförslaget 1873. 1931. Kr. 6:—.
- HERNER, S., Vegetabilisches Erstlingsopfer im Pentateuch. 1918. Kr. 1: 50.
- HIPPEL, O., Det kristologiska problemet under nyromantiken. En homiletisk studie. 1926. Kr. 4: 75.
- HYLMÖ, G., De s. k. profetiska liturgiernas rytm, stil och komposition. 1. Jes. 25: 1—26: 21. 1929. Kr. 2: 50.
- De s. k. vallfartssångerna i Psaltaren. 1925. Kr. 4:—.
- Studier över stilen i de gammaltestamentliga profetböckerna. I. De egentliga profetiska diktarterna. 1929. Kr. 3:—.
- LEHMANN, E., »Skabt i Guds billede». 1918. Kr. 0: 75.
- NYGREN, A., Dogmatikens vetenskapliga grundläggning med särskild hänsyn till den Kant-Schleiermacherska problemställningen. 1922. Kr. 4: 75.
- Filosofisk och kristen etik. 1923. Kr. 7: 75.
- PFANNENSTILL, M., Luthers tro såsom förtrostan och kunnskap. 1918. Kr. 0: 75.
- RODHE, E., Dopritualet i svenska kyrkan efter reformationen. 1910. Kr. 3: 50.
- Kyrka och skola i Sverige under 1800-talet. I. 1908. Kr. 4:—.
- SCHOLANDER, H., Det israelitiska offrets upplösning. 1909. Kr. 3: 75.
- SEGERSTEDT, T., Ekguden i Dodona. 1906. Kr. 1:—.
- Mynts användning i döds kulten. 1907. Kr. 1:—.
- WULFF, Fr., Nils Wilhelm Ljungberg och hans hebreiska kronologi. 1923. Kr. 1: 50.

Pris 6 kr. 50 öre.



BT	
751	Boström, F. H. V.
B7	Studier till den grekiska teologins frä- ningslära. 1065887
DEC 22 '36	Bindery
MAR 8 '35	

1065887"